Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

تفصیلات

نام کتاب: رفیق المیذی لحل اسئلۃ المیذی

مؤلف: محمد عابد قاسمی فتح پوری

معاون: مشاہد السلام امروہی

صفحات: ۸۸

قیمت :

سنہ اشاعت: جنوری ۲۰۱۷ء

ناشر

مکتبہ رحیمیہ دیوبند

موبائل۔ ۹۹۲۷۹۲۰۶۰۳

Website: NewMadarsa.blogspot.com

Telegram channel : New Madarsa

صاحب ھدایۃ الحکمت

لقب اثیر الدین، نام مفضل بن عمرو، روم میں مقام ابہر کے باشندے تھے، اس لیے ابہری کہلاتے ہیں۔

آپ بڑے مرتبہ کے عالم وفاضل اور بلند پایہ محقق ومنطقی تھے، اور امام فخر الدین رازی کے تلامذہ میں گوئے سبقت لے جانے والے تھے، آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں، جن میں ہدایۃ الحکمت فلسفہ میں اور ایساغوجی منطق میں بہت مقبول اور داخل درس ہیں، ایساغوجی یونانی کلمہ ہے بمعنی کلیات خمسہ یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام۔

ع جنس وفصل ونوع وخاصہ وعرض عام جملہ ایں را، ایساغوجی کردنام

شیخ ابہری کی تاریخ ولادت محفوظ نہیں ہے، اور تاریخ وفات میں اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ ۶۶۰ھ میں وفات ہوئی (تاریخ وظفر)۔

صاحب میبذی

لقب کمال الدین، نام حسین بن معین الدین، نسبًا حسینی، میبذ کے باشندے تھے، اس لیے میبذی کہے جاتے ہیں، میبذ اصبہان کا ایک مشہور قصبہ ہے، جو شہر یزد سے قریب چار فرسخ پر واقع ہے، آپ کے یہاں عمدہ قسم کے سوتی فرش وغیرہ بنائے جاتے تھے، آپ نے شیراز میں محقق دوانی سے تحصیل علوم کیا، اور مملکت یزد میں ایک مدت تک قاضی رہے، صاحب معجم نے لکھا ہے: کہ "آپ علمائے متاخرین اور ماہر متکلمین میں بڑے عالم کثیر تصانیف والے تھے" شاعری کا بھی ذوق تھا، اور منطقی تخلص تھا، فلسفہ میں اثیر الدین ابہری کی "ہدایۃ الحکمت" کی شرح آپ نے شرح ہدایۃ الحکمت لکھی، جو "میبذی" کے ساتھ متعارف ہے، اور داخل درس ہے، اس میں اس قدر قیل وقال ہے کہ بسا اوقات اصل موضوع ذہن سے نکل جاتا ہے، اس کے علاوہ جام گیتی نما، شرح علیؒ، شرح کافیہ، شرح طوالع، شرح شمسیہ وغیرہ آپ کی عمدہ تصانیف ہیں۔

تاریخ ولادت محفوظ نہیں البتہ: ۹۰۹ر یا ۹۱۰ ھ میں وفات پائی (تذکرہ وظفر)۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بسم الله الرحمن الرحيم

سوال نمبر (۱) ص/۳

إِعْلَمْ أَنَّ الْحِكْمَةَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ أَعْيَانِ الْمَوْجُوْدَاتِ عَلٰى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ . (الف) عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ''اعیان الموجودات'' کی قید کا فائدہ بیان کریں (ب) ''نفس الامر'' کا مطلب واضح کریں (ج) ''بقدر الطاقۃ البشریۃ'' کی قید کا فائدہ لکھیے۔

جواب :

(الف) مصنفؒ نے یہاں سے ''حکمت'' کی تعریف بیان کی ہے، کہ موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کو طاقتِ بشریہ کے بقدر جاننے کو، حکمت کہتے ہیں۔

''اعیان الموجودات'' کی قید کا فائدہ یہ ہے، کہ اس قید سے علم منطق ''علم حکمت'' سے خارج ہوگیا؛ کیونکہ منطق میں موجودات ذھنیہ سے بحث ہوتی ہے نہ کہ خارجیہ سے، اور حکمت میں موجودات خارجیہ سے بحث ہوتی ہے۔

(ب) علی ما هي علیه میں "هي" اعیان یا احوال کی طرف راجع ہے، اور علیہ کی "ہ" ضمیر "مـــا" موصولہ کی طرف راجع ہے، اور نفس الامر کا مطلب یہ ہے کہ موجودات خارجیہ کے احوال اپنی ذات کے اعتبار سے جس طریقہ پر ہوں اس طریقہ پر جاننے کا نام حکمت ہے، جس میں کسی معتبر کا اعتبار نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی کسی فارض کے فرض کرنے پر موقوف ہو، جیسا کہ علوم نحو وصرف اور علوم عربیہ ہیں مثلاً: جسم حرکت کر رہا ہے، اس کو نفس الامر اور واقع میں حرکت عارض ہے خواہ کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے۔

(ج) اس قید سے ایک وہم کو دور کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ احوال کی اضافت اعیان کی طرف ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے، تو اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ تمام موجودات خارجیہ کے جاننے کا نام حکمت ہے، اور یہ شان فقط اللہ تعالی کی ہے اب اگر یہ معنی مراد ہوں تو کوئی بھی

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

حکیم نہیں ہوسکتا، چنانچہ مصنفؒ نے ''بقدر الطاقۃ البشریہ'' کا اضافہ کردیا، کہ موجودات خارجیہ کے تمام احوال کا جاننا مراد نہیں ہے، بلکہ جتنے احوال کا جاننا انسان کے بس میں ہے اتنے احوال کا جاننا حکمت ہے۔

سوال نمبر (۲) ص/ ٤

وَأَمَّا عِلْمٌ بِأَحْوَالِ مَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهَا فِي الْوُجُوْدِ الْخَارِجِيِّ دُوْنَ التَّعَقُّلِ كَالْكُرَةِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْأَوْسَطُ، وَيُسَمّٰى بِالرِّيَاضِيِّ وَالتَّعْلِيْمِيِّ، وَأَمَّا عِلْمٌ بِأَحْوَالِ مَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهَا فِي الْوُجُوْدِ الْخَارِجِيِّ وَالتَّعَقُّلِ، كَالْإِنْسَانِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْأَدْنٰى وَيُسَمّٰى بِالطَّبِيْعِيِّ.

(الف) عبارت کا ترجمہ کریں (ب) عبارت کا مطلب واضح کرنے کے بعد بتائیں کہ علامہ میبذی نے مندرجہ بالا عبارت لاکر ''حکمت نظریہ'' کی کونسی اقسام کو بیان کیا ہے، معا حکمت نظریہ کی تینوں قسموں کی تعریف کیجئے اور وجوہ تسمیہ لکھئے (ج) اور کرہ کی تعریف لکھیں۔

جواب:

(الف) حکمت نظریہ ان چیزوں کے احوال کو جاننا ہے، جو وجود خارجی میں تو مادہ کی محتاج ہیں لیکن وجود ذھنی میں نہیں جیسے کرہ (گول چیز) اور وہ علم اوسط ہے، اور اس کا نام علم ریاضی اور تعلیمی بھی رکھا جاتا ہے، اور یا ان چیزوں کے احوال کا جاننا ہے، جو وجود خارجی اور وجود ذھنی میں مادہ کی محتاج ہیں، جیسے انسان اور وہ علم ادنی ہے، اور اس کا نام علم طبیعی (بھی) رکھا جاتا ہے۔

(ب) اس عبارت سے علامہ میبذی نے حکمت نظریہ کی آخری دو قسموں (حکمت ریاضیہ اور حکمت طبعیہ) کو بطور حصر بیان کیا ہے: کہ حکمت نظریہ اگر مادہ کی محتاج ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں وجود (خارجی اور ذھنی) میں مادہ کی محتاج ہوگی یا صرف ایک وجود میں، اگر دونوں میں محتاج ہے تو علم ادنی ہے اور اگر ایک وجود میں محتاج ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف وجود خارجی میں محتاج ہوگی یا صرف وجود ذھنی میں، اگر اوّل ہے تو علم اوسط

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہے جیسے کرہ، اور اگر ثانی ہے تو یہ چوتھی قسم ہوگی، لیکن کوئی بھی موجودات خارجیہ اس قبیل سے نہیں ہے کہ ذھن میں مادہ کی محتاج ہو اور خارج میں نہ ہو، اس لیے فلاسفہ نے اس قسم کو بیان کرنے سے اعراض کیا ہے۔

علم اوسط کی مثال کرہ ہے اور کرہ لغت میں ہر گول چیز کو کہتے ہیں، پس کرہ جب بھی خارج میں پایا جائے گا تو مادہ کا محتاج ہوگا یا تو مٹی کا کرہ ہوگا یا آگ، پانی، ہوا وغیرہ کا، لیکن یہ کرہ وجود ذھنی میں مادہ کا محتاج نہیں ہے؛ کیونکہ اگر ہم کرہ کا تصور کریں تو بغیر مادہ کے ایک گول اور مستدیر چیز کا تصور کر سکتے ہیں۔

علم ادنی کی مثال انسان ہے اور یہ خارج میں بھی مادہ کے ساتھ پایا جائے گا اور وجود ذھنی میں بھی لحم وعظم ودم وغیرہ کے ساتھ متصور ہوگا۔

''علامہ میبذی'' نے حکمت کی دوسری اور تیسری قسم بیان فرمائی ہے، دوسری کا نام علم اوسط، ریاضی اور تعلیمی ہے اور تیسری قسم کا نام علم ادنی اور علم طبیعی ہے۔

حکمت نظریہ کی پہلی قسم کی تعریف: العلم الأعلى هو علمٌ بأحوال ما لا يفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي و التّعقُّل (علم اعلی ان چیزوں کے احوال کو جاننا ہے جو وجود خارجی اور ذھنی میں کسی بھی لحاظ سے مادہ کی محتاج نہ ہوں) اور اس کو علم اعلی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع باری تعالی ہیں، اور باری تعالی سب سے اعلی اور اشرف ہیں، اس لیے اس کا نام علم اعلی رکھا گیا۔

علم اوسط کی تعریف: هو علمٌ بأحوال ما يفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي دون التعقُّل (علم اوسط ان چیزوں کے احوال کو جاننے کو کہتے ہیں جو وجود خارجی میں تو مادہ کی محتاج ہوں مگر وجود ذھنی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں۔

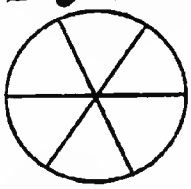
اور اس کو ''علم اوسط'' اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا درجہ الٰہیات اور طبعیات کے درمیان ہے؛ کیونکہ اس کا موضوع نہ تو علم اعلی کی طرح محض مجرد عن المادہ ہے، اور نہ طبعی کی طرح محض مادی ہے، بلکہ ایک اعتبار سے مجرد اور ایک اعتبار سے مادی ہے، لھذا یہ متوسط بین الاعلی والادنی

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہے اس لیے اس کا نام ''علم اوسط'' ہے۔

علم ادنی کی تعریف: هو علمٌ بأحوال ما يفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي و التعقُّل (علم ادنی ان چیزوں کے احوال کو جاننے کو کہتے ہیں جو وجود خارجی اور ذھنی دونوں میں مادہ کی محتاج ہوں، اور اس کا نام ادنی رکھا جاتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ یہ ہر لحاظ سے مادہ کا محتاج ہے، پس اس کا درجہ الٰہیات اور ریاضیات دونوں سے نیچے ہے، یا اگر اس کو '' دُنُـوٌّ '' سے مشتق مانیں تو چونکہ یہ علم انسان سے قریب تر ہے؛ کیونکہ انسان مادی ہے اور اس علم میں بھی مادیات کے احوال سے بحث ہوتی ہے، اس لیے اس کا سمجھنا انسان کے لیے الٰہیات یعنی علم اعلی کے مقابلے میں آسان اور قریب ہے اس لیے اسے ادنی کہا۔

(ج) کرہ وہ جسم ہے جس کا ایک گول سطح اس طور پر احاطہ کئے ہوئے ہو کہ اس کے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جا سکے اور اس نقطہ سے سطح کی طرف جو خطوط کھینچے جائیں وہ سب برابر ہوں جیسے نقشہ ہذا میں



حد الكرة : هي جسم يحيط به سطح مستدير بحيث يمكن أن يفرض في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إليه متساوية

سوال نمبر (۳) ص / ٤

وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ مَالَا يَفْتَقِرُ إِلَى الْمَادَّةِ أَصْلًا قِسْمَيْنِ :مَالَا يُقَارِنُهَا مُطْلَقًا كَالْإِلٰهِ وَالْعُقُوْلِ ، وَمَا يُقَارِنُهَا لٰكِنْ لَا عَلٰى وَجْهِ الْإِفْتِقَارِ كَالْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ وَسَائِرِ الْأُمُوْرِ الْعَامَّةِ فَسُمِّيَ الْعِلْمُ بِأَحْوَالِ الْأَوَّلِ، إِلٰهِيًّا، وَالْعِلْمُ بِأَحْوَالِ الثَّانِيْ عِلْمًا كُلِّيًّا وَفَلْسَفَةً أُوْلٰى .

(الف) ترجمہ کریں (ب) عبارت کی تشریح کریں (ج) مثال دیکر بتائیں کہ وحدت اور کثرت کہاں مادہ سے مقارن ہے اور کہاں نہیں ہے (د) امور عامہ کا مطلب بھی واضح کیجئے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

جواب:

(الف) بعض لوگوں نے ان چیزوں کی جو بالکل مادہ کی محتاج نہیں ہیں، دو قسمیں کردی ہیں: ایک: وہ جو بالکل مادہ سے مقارن اور متصل نہ ہو جیسے اللہ تعالی اور عقول (عشرہ) اور دوسری: وہ جو مادہ سے مقارن تو ہو مگر احتیاج کے طریقہ پر نہ ہو جیسے وحدت، کثرت اور باقی امور عامہ، پس اول کے احوال کو جاننے کا نام علم الالٰہی رکھا جاتا ہے اور ثانی کے احوال کے جاننے کو علم کلی اور فلسفۂ اولی کہا جاتا ہے۔

(ب) عبارت کا حاصل یہ ہے کہ بعض فلاسفہ نے حکمت نظریہ کی پہلی قسم (یعنی جو وجود خارجی اور ذھنی کسی میں بھی مادہ کی محتاج نہ ہو) کی دو قسمیں کی ہیں: پہلی قسم: یہ کہ وہ شے مادہ کی محتاج نہ ہونے کے ساتھ ساتھ مادہ سے ملی ہوئی بھی نہ ہوگی؛ تو اس کو علم الٰہی کہتے ہیں، اور اس کی مثال ذات باری تعالی ہے، کہ نہ تو وہ مادہ کی محتاج ہے، اور نہ مادہ سے مقارن ہے، اسی طرح فلاسفہ کے زعم کے مطابق عقول عشرہ، کہ یہ بھی مادہ کی محتاج نہیں ہیں، اور نہ مادہ سے مقترن ہیں۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ مادہ کی محتاج تو نہ ہو لیکن مادہ سے مقترن ہو اس کو علم کلی اور فلسفۂ اولی کہتے ہیں اس کی مثال وحدت، کثرت اور مابقیہ امور عامہ ہیں۔

(ج) وحدت کے مادہ سے مقارن نہ ہونے کی مثال جیسے: وحدت ذات باری تعالی کے ساتھ، پس یہاں وحدت مادہ سے مقارن نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالی مجرد عن المادہ ہے۔

اور مادہ سے مقارن کی مثال: جیسے زید، بکر، خالد میں سے ہر ایک کے اندر فرداً فرداً وحدت موجود ہے اور زید، بکر، خالد از قبیل مادیات ہیں، پس ان کے اندر وحدت، مادہ کے ساتھ مقترن ہو رہی ہے۔

کثرت کے مادہ سے مقارن نہ ہونے کی مثال: جیسے کثرت کا وجود، عقول عشرہ میں، جو مادہ کے محتاج نہیں ہیں، اور مادہ سے مقارن ہونے کی مثال: جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ کی جماعت میں کثرت، مادہ کے ساتھ مقترن ہو کر پائی جا رہی ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(د) امور عامہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو موجود کے اقسام ثلاثہ (واجب، جوہر، عرض) کو شامل ہو، یا کم از کم دو قسموں کو شامل ہو، اول کی مثال: جیسے وجود کہ یہ واجب، جوہر اور عرض تینوں کو شامل ہے، ثانی کی مثال جیسے حدوث اور حصول کہ یہ دونوں جوہر اور عرض میں تو موجود ہیں، مگر واجب کو شامل نہیں ہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ امور عامہ بھی دوسری قسم یعنی فلسفۂ اولی کی مثال ہے جس کا ایک فرد وحدت اور کثرت بھی ہے اور یہ دونوں، اسی طرح دیگر امور عامہ بھی مادہ کے محتاج نہیں ہیں، مگر مادہ سے متصل ہوتے ہیں۔

امور عامہ کی ایک اور مثال: جیسے "حدوث" کہ یہ عقول عشرہ میں موجود ہے جو کہ مجرد عن المادہ اور حادث بالذات ہے، اور یہی حدوث جواہر و اعراض میں مادہ سے مقترن ہو کر پایا جاتا ہے۔

سوال نمبر (٤) ص / ٥

وَاخْتَلَفُوْا فِيْ أَنَّ الْمَنْطِقَ مِنَ الْحِكْمَةِ أَمْ لَا ؟ فَمَنْ فَسَّرَهَا بِخُرُوْجِ النَّفْسِ إِلٰى كَمَالِهَا الْمُمْكِنِ فِيْ جَانِبَيِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، جَعَلَهُ مِنْهَا بَلْ جَعَلَ الْعَمَلَ أَيْضًا مِنْهَا، وَكَذَا مَنْ تَرَكَ الْأَعْيَانَ فِيْ تَعْرِيْفِهَا ،جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْحِكْمَةِ النَّظْرِيَّةِ إِذْ لَا يُبْحَثُ فِيْهِ إِلَّا عَنِ الْمَعْقُوْلَاتِ الثَّانِيَةِ الَّتِيْ لَيْسَ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِنَا، وَأَمَّا مَنْ فَسَّرَهَا بِمَا ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ فِيْمَا بَيْنَهُمْ، فَلَمْ يَعُدَّهُ مِنْهَا، لِأَنَّ مَوْضُوْعَهُ وَهُوَ الْمَعْقُوْلَاتُ الثَّانِيَةُ لَيْسَ مِنْ أَعْيَانِ الْمَوْجُوْدَاتِ الْمَاخُوْذَةِ فِيْ تَعْرِيْفِهَا .

(الف) مطلب خیز ترجمہ کریں (ب) فلاسفہ کے یہاں حکمت کی مشہور تعریف کیا ہے؟ لکھیں (ج) پھر معقولات اولی اور ثانیہ کی تعریف کرتے ہوئے عبارت کی اس طرح وضاحت کریں کہ علامہ میبذی کا منشأ ظاہر ہو جائے۔

جواب :

(الف) فلاسفہ نے اس سلسلے میں اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں، پس جس نے حکمت کی تفسیر "خروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

العلم والعمل" سے کی ہے (نفس کا اپنے کمال ممکن کی جانب نکلنا علم وعمل کی جانب میں) اس نے منطق کو حکمت میں سے قرار دیا ہے بلکہ عمل کو بھی حکمت میں سے بتایا ہے اور اسی طرح جس نے "اعیان" (کی قید) چھوڑ دی حکمت کی تعریف میں اس نے منطق کو حکمت نظریہ کی اقسام میں داخل کر دیا ہے، کیونکہ منطق میں بحث نہیں کی جاتی ہے، مگر ان معقولات ثانیہ سے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے، اور بہر حال جس نے حکمت کی تفسیر ان الفاظ سے کی ہے جس کو ہم نے (ماقبل میں) ذکر کیا ہے، اور یہی فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے تو اس نے منطق کو حکمت میں شمار نہیں کیا ہے؛ اس لیے کہ منطق کا موضوع - وہ معقولات ثانیہ ہیں - ان موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہے جن کو حکمت کی تعریف میں لیا گیا ہے۔

(ب) فلاسفہ کے یہاں حکمت کی مشہور تعریف: الحكمة هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية (حکمت موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا ہے انسانی طاقت کے بقدر۔

(ج) معقولات اولی کی تعریف: المعقولات الأولى هي ما يعرض في الذهن ويكون له مصداق في الخارج (معقولات اولی وہ معقولات کہلاتے ہیں جن کے مصداق اور افراد خارج میں پائے جاتے ہوں)۔

المعقولات الثانية هي ما يعرض في الذهن ولا يمكن له مصداق في الخارج (معقولات ثانیہ وہ ہیں جن کے مصداق اور افراد خارج میں نہ پائے جائیں)۔

عبارت کی وضاحت:

مصنفؒ یہاں سے ایک اختلاف بیان کرتے ہیں: کہ علم منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں، اور یہ اختلاف فقط لفظی ہے، پس جس نے حکمت کی تعریف "خروج النفس إلى كمالها الممكن..... الخ" سے کی ہے، اس نے منطق کو حکمت میں داخل مانا ہے؛ کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ حکمت: وہ نفس کا کمال ممکن کی طرف (یعنی بالقوۃ جس چیز کی نفس میں صلاحیت ہے وہ چیز بالفعل حاصل ہو جائے) نکلنا ہے علم وعمل کی جانب میں، پس یہ تعریف

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

منطق پر بھی صادق آتی ہے؛ کیونکہ منطق سے بھی کمالات علمیہ حاصل ہوتے ہیں، مثلاً: منطق سے انسان کو علم کی دو قسموں تصور اور تصدیق کی معرفت حاصل ہوتی ہے، اور وہ علوم تصوریہ اور تصدیقیہ میں کمال حاصل کر لیتا ہے، اور چونکہ اس تعریف میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ عمل کی جانب میں بھی کمال حاصل ہو پس عمل کو بھی حکمت میں داخل کر دیا اور حکمت علم و عمل کے مجموعے کا نام ہوا۔

اور دوسرے بعض حضرات نے حکمت کی وہی تعریف کی ہے جو مشہور ہے؛ لیکن اعیان کی قید ہٹا دی ہے تو اب مطلب یہ ہوا کہ حکمت: نام ہے موجودات کے نفس الامری احوال کے جاننے کا طاقت بشریہ کے بقدر، پس اس تعریف کے اعتبار سے منطق حکمت میں داخل ہے؛ اس لیے کہ جب موجودات کو ''اعیان'' (موجودات خارجیہ) کی قید سے مقید نہیں کیا گیا تو مطلق موجودات مراد ہوئے خواہ موجودات ذھنیہ ہوں یا خارجیہ، اور منطق میں موجودات ذھنیہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو معقولات ثانیہ کہا جاتا ہے، پس یہ بھی مطلق موجودات میں داخل ہو گئے اور اس اعتبار سے علم منطق بھی حکمت میں داخل ہو گیا، اور چونکہ معقولات ثانیہ ایسے امور ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں ہے، اس لیے منطق کو حکمت نظریہ کے اقسام میں شمار کیا جائے گا؛ کیونکہ حکمت نظریہ بھی ان احوال کے جاننے کو کہتے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہ ہو۔

اور بعض حضرات نے بعینہ حکمت کی مشہور تعریف کی ہے پس مشہور تعریف کے اعتبار سے منطق حکمت میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ منطق کا موضوع موجودات ذھنیہ ہے اور حکمت میں موجودات خارجیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ پہلی دو تعریفوں کے اعتبار سے منطق حکمت میں داخل ہے، اور آخری تعریف کے اعتبار سے (یہی حکمت کی مشہور تعریف ہے) داخل نہیں ہے مشہور تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے۔

سوال نمبر (۵) ص/۵

وَالْمُصَنِّفُ رَتَّبَ كِتَابَهُ عَلٰى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: اَلْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ؛ لِأَنَّهُ آلَةٌ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

لِتَحْصِيْلِ الْعُلُوْمِ ،وَالثَّانِيْ فِي الطَّبْعِيْ، وَالثَّالِثُ فِي الْإِلٰهِيْ بِالْمَعْنَى الْأَعَمِّ، وَقَدَّمَ الطَّبْعِيَّ عَلَى الْإِلٰهِيْ مَعَ أَنَّ الْمُجَرَّدَاتِ عِلَلٌ لِلْمَادِّيَّاتِ؛ لِأَنَّ مَبَاحِثَهُ كَالْمَبَادِيْ لِلْإِلٰهِيْ وَلَهُ شِدَّةُ احْتِيَاجٍ إِلَى الطَّبِيْعِيِّ، فَلِهٰذَا أَخَّرَهُ عَنْهُ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) اور ''الٰہی بالمعنی الاعم'' کا معنی اور عبارت کا مطلب بیان کیجئے (ج) نیز طبعی کو الٰہی پر مقدم کرنے کی وجہ، وضاحت سے تحریر کیجئے۔

جواب :

(الف) مصنفؒ نے اپنی کتاب (ہدایۃ الحکمت جو کہ متن ہے) کو تین قسموں پر مرتب کیا ہے، پہلی قسم: منطق کے بیان میں ہے اس لیے کہ منطق علوم کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے، اور دوسری قسم: علم طبعی کے بیان میں ہے اور تیسری قسم: علم الٰہی بالمعنی الاعم کے بیان میں ہے، اور مصنفؒ نے علم طبعی کو علم الٰہی پر مقدم کیا ہے باوجود یکہ مجردات، مادیات کے لیے علت ہیں؛ اس لیے کہ علم طبعی کے مباحث علم الٰہی کے لیے مبادی کی طرح ہیں، اور علم الٰہی کو علم طبعی کی شدید ضرورت ہے، اسی لیے علم الٰہی کو علم طبعی سے مؤخر کردیا۔

(ب) عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ''ماتن'' نے اپنی کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، پہلے حصہ میں علم منطق کو بیان کیا ہے، اور اس کو سب سے پہلے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ منطق علوم کے حصول کے لیے آلہ ہے، اور آلہ ذوآلہ پر مقدم ہوتا ہے، پس اس وجہ سے اس کو سب سے مقدم کیا۔

اور دوسرے حصہ میں طبعی کا بیان ہے اور تیسرے حصہ میں علم الٰہی بالمعنی الاعم کا ذکر ہے، الٰہی بالمعنی الاعم: شارح نے ''بالمعنی الاعم'' کی قید لگا کر یہ بتایا ہے کہ یہاں علم الٰہی سے مراد علم الٰہی مطلق ہے، جو کہ مقسم ہے، اور قید کی ضرورت اس لیے پڑی کیونکہ علم الٰہی کی ایک قسم خود علم الٰہی ہے، پس دونوں میں فرق کرنے کے لیے مقسم کو بالمعنی الاعم سے اور قسم کو بالمعنی الاخص سے مقید کردیا، چنانچہ یہاں مراد علم الٰہی بالمعنی الاعم یعنی مطلق ہے جو کہ مقسم ہے، اور علم الٰہی بالمعنی الاعم کا معنی یہ ہے کہ وہ شئی مادہ کی بالکل بھی محتاج نہ ہو۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(ج) ماتن نے علم طبعی کو "الٰہیات" سے پہلے بیان کیا ہے حالانکہ تقاضہ الٰہیات کو مقدم کرنے کا تھا؛ کیونکہ الٰہیات مجردات کے قبیل سے ہیں، اور طبعیات از قبیل مادیات ہیں، اور مجردات، مادیات کے لیے علت ہوتے ہیں، اور علت معلول سے مقدم ہوتی ہے، لہذا الٰہیات کو بھی طبعیات سے مقدم ہونا چاہئے تھا۔

شارح نے طبعی کو الٰہی پر مقدم کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے، کہ الٰہیات اگر چہ مادیات کے لیے علت ہیں؛ لیکن تعلیم وتعلم کے اعتبار سے مادیات کے مباحث الٰہیات کے لیے مبادی کی حیثیت رکھتے ہیں، اور علم الٰہی کے حصول کے لیے علم طبعی کا حاصل کرنا ضروری ہے؛ کیونکہ ابھی بیان ہوا کہ مادیات کے مباحث الٰہیات کے لیے مبادی کی طرح ہیں، اور کسی علم کو اس کے مبادی کے حاصل کئے بغیر کما حقہ جانا نہیں جاسکتا، اس لیے طبعی کو مقدم کردیا، تاکہ اس کو جان کر الٰہیات سے کما حقہ واقفیت حاصل ہوسکے۔

سوال نمبر (٦) ص/۷

وَنَفْسُ الْأَمْرِ أَعَمُّ مِنَ الْخَارِجِ مُطْلَقًا فَكُلُّ مَوْجُوْدٍ فِي الْخَارِجِ مَوْجُوْدٌ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ بِلَا عَكْسٍ كُلِّيٍّ، وَمِنَ الذِّهْنِ مِنْ وَجْهٍ لِإِمْكَانِ مُلَاحَظَةِ الْكَوَاذِبِ كَزَوْجِيَّةِ الْخَمْسَةِ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً فِي الذِّهْنِ لَا فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ وَمِثْلُهَا يُسَمّٰى ذِهْنِيًّا فَرْضِيًّا وَزَوْجِيَّةُ الْأَرْبَعَةِ مَوْجُوْدَةٌ فِيْهِمَا وَمِثْلُهَا يُسَمّٰى ذِهْنِيًّا حَقِيْقِيًّا .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) مطلب بیان کرتے ہوئے آپ ذکر کردہ نسبتوں کو مثال سے واضح کریں (ج) نیز "بلا عکس کلی" سے علامہ میبذی کیا کہنا چاہتے ہیں بیان کیجئے۔

جواب :

(الف) نفس الامر خارج سے عام ہے مطلقا چنانچہ ہر موجود فی الخارج، موجود فی نفس الامر ہے، بغیر عکس کلی کے، اور (نفس الامر) ذہن سے من وجہ عام ہے، جھوٹی باتوں کے تصور کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسے پانچ کا جفت ہونا پس یہ (زوجیۃ الخمس) موجود فی الذہن ہوگا،

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

موجود فی نفس الامر نہیں ہوگا، اور اس جیسی مثال کا نام ذہنی فرضی رکھا جاتا ہے اور چار کا جفت ہونا دونوں (یعنی موجود فی نفس الامر و فی الذہن) میں موجود ہے اور اس جیسی مثال کا نام ذہنی حقیقی رکھا جاتا ہے۔

(ب) یہاں سے شارح نے وجود نفس الامری اور وجود خارجی، اسی طرح وجود نفس الامری اور وجود ذہنی کے درمیان؛ نسبتوں کو بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا: کہ وجود نفس الامری اور وجود خارجی کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے پس موجود فی نفس الامر عام ہے، اور موجود فی الخارج خاص ہے، اور قاعدہ ہے کہ خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے؛ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہر عام، خاص کو مستلزم ہو، پس مثلاً زید، خالد، راشد موجود فی الخارج ہیں، لہذا موجود فی نفس الامر بھی ہوں گے، اور نفس الامر کی مثال جیسے: دوائر فلکیہ کہ یہ موجود فی نفس الامر ہیں؛ لیکن موجود فی الخارج نہیں ہیں۔

وَمِنَ الذِّهْنِ: اور وجود نفس الامری اور وجود ذہنی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں تین مادے ہوتے ہیں، ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے ہوتے ہیں۔

مادۂ اجتماعی کی مثال: جیسے چار کا جفت ہونا کہ زوجیتِ اربعہ نفس الامر میں موجود ہے یعنی واقع کے مطابق ہے اور انسان چار کے جفت ہونے کا تصور بھی کرسکتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس جیسی چیز کو موجود ذہنی حقیقی کہتے ہیں؛ کیونکہ یہ موجود فی الذہن بھی ہے اور موجود فی نفس الامر بھی۔

مادۂ افترائی کی پہلی مثال: جیسے پانچ کا جفت ہونا کہ یہ موجود فی الذہن تو ہے؛ کیونکہ پانچ کے جفت ہونے کا تصور ممکن ہے؛ لیکن موجود فی نفس الامر نہیں ہے؛ کیونکہ نفس الامر میں پانچ طاق ہے نہ کہ جفت اور اس جیسی چیز کو ذہنی فرضی کہتے ہیں؛ کیونکہ اس جیسی چیز کو مثلاً پانچ کے جفت ہونے کو ذہن نے گھڑ لیا ہے جس کا واقع میں کوئی ثبوت نہیں ہے۔

مادۂ افترائی کی دوسری مثال: جیسے باری تعالی کی حقیقت، کہ وہ موجود فی نفس الامر تو ہے، لیکن موجود فی الذہن نہیں ہے کیونکہ باری تعالی کی ذات کا تصور بالکنہ، محال ہے "لا یُتَصَوَّر"۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(ج) بلاعکس کلي کی وضاحت: شارح نے بلاعکس میں "کلی" کی قید لگا کر ایک شبہ کو دور کیا ہے، اوّلا یہ جان لینا ضروری ہے کہ عکس کی دو قسمیں ہیں (۱) عکس کلی جسے عکس لغوی بھی کہتے ہیں، (۲) عکس جزئی جسے عکس اصطلاحی بھی کہتے ہیں۔

شبہ یہ ہے کہ شارح کا یہ کہنا کہ "کلُّ موجودٍ في الخارج موجودٌ في نفس الأمر" تو صادق ہے لیکن اس کا عکس صادق نہیں ہے، درست نہیں ہے؛ کیونکہ ہر قضیہ کا صدق اس کے عکس کے صدق کو مستلزم ہوتا ہے، پس کلُّ موجودٍ في الخارج ... الخ کا عکس بھی صادق ہوگا کیونکہ اصل قضیہ صادق ہے۔

چنانچہ مصنف نے کلی کی قید لگا کر یہ بیان کر دیا کہ یہاں عکس سے عکس لغوی مراد ہے، نہ کہ عکس اصطلاحی اور آپ کا شبہ عکس اصطلاحی کے اعتبار سے ہے جس کی ہم نے نفی نہیں کی ہے، اور جس کی ہم نے نفی کی ہے، (یعنی عکس لغوی کی) اس پر آپ کا شبہ نہیں لھذا بلاعکس کلی بالکل درست، اور اپنے محل پر ہے۔

سوال نمبر (۷) ص/ ۷

(اَلْقِسْمُ الثَّانِيْ فِي الطَّبْعِيَّاتِ) قِيْلَ: أَيْ فِيْ مَبَاحِثِ الْأَجْسَامِ الطَّبْعِيَّةِ، أَقُوْلُ: الْأَوْلٰى أَنْ يُفَسَّرَ بِمَبَاحِثِ الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ وَلَعَلَّكَ تَقُوْلُ: مَبَاحِثُ الْأَجْسَامِ الطَّبْعِيَّةِ هِيَ بِعَيْنِهَا مَبَاحِثُ الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْجِسْمَ الطَّبْعِيَّ مَوْضُوْعُهَا فَالْمَآلُ وَاحِدٌ فَمَاوَجْهُ أَوْلَوِيَّةِ مَا ذَكَرْتَ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) مطلب لکھئے (ج) "ولعلک تقول ... الخ" سے کئے گئے اعتراض کا جواب دیجئے۔

جواب:

(الف): (دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے) کہا گیا ہے کہ یعنی (دوسری قسم) اجسام طبعیہ کے مباحث میں ہے، میں کہتا ہوں کہ اولی یہ ہے کہ اس کی تفسیر مباحث حکمت طبعیہ کے ساتھ کی جائے، ہوسکتا ہے کہ آپ یہ کہیں کہ اجسام طبعیہ کے مباحث، بعینہ حکمت

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

طبعیہ کے مباحث ہیں؛ اس لیے کہ جسم طبعی، حکمت طبعیہ کا موضوع ہے لھذا انجام ایک ہے، پس آپ کی ذکر کردہ تفسیر کے اولی ہونے کی کیا وجہ ہے؟

(ب) ہدایۃ الحکمت تین قسموں پر مشتمل ہے جس کی دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے، طبعیات کی تفسیر، سید شریف نے مباحث الاجسام الطبعیہ کے ساتھ کی ہے، کہ ماتن کا مقصد جسم طبعی کے احوال وعوارض سے بحث کرنا ہے؛ کیونکہ اس پر علم میں اس کے موضوع سے ہی بحث کی جاتی ہے، اور حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی کے احوال ہی ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ الطبعیات کی تفسیر ''مباحث الاجسام الطبعیہ'' سے کرنا بہتر نہیں ہے بلکہ اس کی تفسیر ''مباحث الحکمۃ الطبعیۃ'' سے ہونی چاہئے۔

(ج) چنانچہ معترض نے اعتراض کیا ہے کہ خواہ آپ مباحث اجسام طبعیہ سے تفسیر کریں یا مباحث حکمت طبعیہ سے تفسیر کریں بات ایک ہی ہے، کیونکہ ہر علم میں اس کے موضوع سے ہی بحث کی جاتی ہے، اور حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی کے احوال ہی ہیں، پس حکمت طبعیہ کے مباحث کا بیان، اجسام طبعیہ کے مباحث ہی کا بیان ہوگا تو جب دونوں تفسیریں ایک ہیں، تو مباحث حکمت طبعیہ والی تفسیر اولی کیوں ہے؟

مصنف نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔

(۱) آپ کا یہ کہنا کہ دونوں تفسیریں ایک ہیں ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ دونوں میں فرق ہے؛ کیونکہ پہلی تفسیر میں اجسام طبعیہ مطلق ہے، حالانکہ حکمت طبعیہ کا موضوع مطلق اجسام نہیں ہیں، بلکہ ایک حیثیت کے ساتھ مقید ہے اور وہ یہ کہ وہ جسم حرکت وسکون کی صلاحیت رکھتا ہو، لہذا دونوں میں فرق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنف نے تیسری قسم میں الٰہیات کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ''القسم الثالث فی الالٰہیات'' وہاں آپ اجسام الٰہیہ سے تفسیر نہیں کر سکتے کیونکہ الٰہیات مجردات کے قبیل سے ہیں، بلکہ ''حکمت الٰہیہ'' سے ہی تفسیر کریں گے، پس طبعیات جو کہ الٰہیات کی نظیر ہے اس کی بھی ''حکمت طبعیہ'' سے تفسیر کرنا اولی ہے تاکہ دونوں نظیروں میں

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

مطابقت ہوجائے؛ اس لیے کہ حتی الامکان نظیروں میں مطابقت، اولی ہے۔

سوال نمبر (۸) ص/ ۸

وَذَكَرُوْا أَنَّ الْجِسْمَ الطَّبْعِيَّ جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلْاِنْقِسَامِ فِيْ الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ، أَقُوْلُ: فِيْهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُمْ إِنْ أَرَادُوْا الْقَابِلَ بِالذَّاتِ فَلَا يَصْدُقُ هٰذَا التَّعْرِيْفُ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمُعَرَّفِ؛ لِأَنَّ الْقَابِلَ بِالذَّاتِ لِلْاِنْقِسَامِ فِيْ الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ مُنْحَصِرٌ فِيْ الْجِسْمِ التَّعْلِيْمِيِّ أَيِ الْكَمِّ الْقَائِمِ بِالْجِسْمِ الطَّبْعِيِّ السَّارِيْ فِيْهِ فِيْ الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ وَقَدْ صَرَّحُوْا بِذٰلِكَ؛ وَإِنْ أَرَادُوْا الْقَابِلَ فِيْ الْجُمْلَةِ يَصْدُقُ التَّعْرِيْفُ عَلٰى كُلٍّ مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ أَيْضًا.

(الف) ترجمہ کریں اور مکمل تشریح کریں (ب) متن کی عبارت میں بظاہر جسم طبعی کی تعریف کی گئی ہے، پھر "عرّفوا" کے بجائے "ذکروا" کیوں لائے وجہ لکھیں (ج) شارح نے جسم طبعی کی مذکورہ تعریف پر جو اعتراض کیا ہے اس کی مکمل وضاحت کرکے جواب بھی قلمبند کریں۔

جواب:

(الف) فلاسفہ نے ذکر کیا ہے کہ جسم طبعی وہ جوہر ہے جو تینوں جہات (طول، عرض، عمق) میں تقسیم کو قبول کرنے والا ہو، میں کہتا ہوں: اس میں نظر ہے، اس لیے کہ فلاسفہ نے اگر (قابل سے) بلاواسطہ انقسام کو قبول کرنے والا مراد لیا ہے، تو یہ تعریف معرَّف کے افراد میں سے کسی فرد پر صادق نہیں آتی، اس لیے کہ بالذّات (یعنی بلاواسطہ) تینوں جہات میں تقسیم قبول کرنے والا جسم، جسم تعلیمی میں منحصر ہے یعنی وہ مقدار جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس میں سرایت کرنے والی ہوتی ہے، تینوں جہت میں، اور فلاسفہ نے اس کی تصریح کی ہے، اور اگر (قابل سے) قابل فی الجملہ مراد لیا ہے (یعنی خواہ بلاواسطہ تقسیم قبول کرنے والا ہو یا بالواسطہ) تو تعریف، ہیولی اور صورت جسمیہ میں سے ہر ایک پر صادق آئے گی۔

تشریح: شارح نے یہاں سے جسم طبعی کی تعریف بیان کی ہے کہ جسم طبعی وہ جوہر ہے جو تینوں جہات میں تقسیم قبول کرنے والا ہو، اِس تعریف میں "جوہر" جنس کے درجہ میں ہے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

جو اجسام، خطوط جوہریہ، سطوحِ جوہریہ اور مجردات سب کو شامل ہے، اور ''قابل للا نقسام'' فصل اول ہے، اس سے مجردات خارج ہو گئے، کیونکہ مجردات، تقسیم قبول نہیں کرتے، اور فی الجہات الثلاث'' فصل ثانی ہے اس سے خطوط جوہریہ اور سطوحِ جوہریہ خارج ہو گئے، کیونکہ خطوط جوہریہ صرف ایک جہت، ''جہت طول'' میں تقسیم کو قبول کرتے ہیں اور سطوح جوہریہ صرف دو جہت ''طول'' اور ''عرض'' میں تقسیم قبول کرتے ہیں۔

پھر شارح نے اس تعریف کی جامعیت اور مانعیت پر اعتراض کیا ہے، جس کی توضیح ابھی آتی ہے، اور مصنف نے جسم تعلیمی کی تعریف کی ہے کہ: هو الكمُّ القائم بالجسم الطبعي الساري فيه في الجهات الثلاث یعنی جسم تعلیمی اس مقدار کو کہتے ہیں جو جسم طبیعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور تینوں جہات میں اس کے اندر سیرایت کرنے والی ہوتی ہے۔

(ب) شارح نے جسم طبعی کی تعریف کرتے ہوئے ''عرَّفوا'' کے بجائے ''ذکروا'' کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عرفوا کہتے تو ذہن اس طرف چلا جاتا کہ حقیقت میں جسم طبعی کی یہی تعریف ہے حالانکہ حقیقت میں یہ تعریف جسم طبعی کی نہیں ہے، بلکہ اس کے ایک جزء یعنی صورتِ جسمیہ کی ہے، اس لیے شارح نے ذکروا کہا اور جسم طبعی کی حقیقی تعریف یہ ہے ''هو الجوهر المركب من الهيولىٰ والصورة الجسمية''۔

(ج) شارح نے جسم طبعی کی تعریف میں، دو اعتبار سے نظر وارد کیا ہے، ایک جامعیت پر، دوسرا مانعیت پر۔

جامعیت پر اعتراض اس اعتبار سے ہے کہ آپ نے جسم طبعی کی تعریف میں ''قابل'' کا لفظ ذکر کیا ہے، ہم سوال کرتے ہیں قابل سے کیا مراد ہے؟ اگر قابل سے مراد قابل بالذات ہے، یعنی جسم طبعی وہ جوہر ہے جو تقسیم کو بغیر کسی واسطے کے قبول کرے، تو یہ تعریف جامع نہیں ہے اور جامع ہونا تو کجا معرَّف کے کسی ایک فرد پر بھی صادق نہیں آتی؛ کیونکہ بلا واسطہ تقسیم کو قبول کرنے والا جسم، صرف جسم تعلیمی ہے، اور فلاسفہ نے اس کی صراحت بھی کی ہے کہ بلا واسطہ انقسام کو قبول کرنے والی شی صرف جسم تعلیمی ہے، اور جسم طبعی تقسیم کو جسم تعلیمی کے واسطے سے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

قبول کرتی ہے نہ کہ بالذات، لہذا قابل بالذات مراد لینے کی صورت میں یہ تعریف جسم طبعی پر صادق نہیں آتی

اور مانع ہونے کے اعتبار سے اس طرح کہ اگر قابل سے مراد قابل فی الجملہ ہے یعنی خواہ تقسیم کو بلا واسطہ قبول کرے یا بالواسطہ تو اس صورت میں تعریف مانع نہیں ہے؛ کیونکہ یہ تعریف، جسم طبعی کے جزء میں بھی فرداً فرداً صادق آتی ہے، کیونکہ صورتِ جسمیہ اور ہیولی دونوں میں سے ہر ایک بالواسطہ تقسیم کو قبول کرتے ہیں بایں طور کہ جسم تعلیمی صورت جسمیہ میں حلول کرتی ہے پس صورت جسمیہ محل اور جسم تعلیمی حال ہوا، اور صورتِ جسمیہ ہیولی میں حلول کرتی ہے، پس صورتِ جسمیہ حال اور ہیولی محل ہوا، اور یہ حلول، حلول سریانی ہے، جس میں حال کا انقسام محل کے انقسام کو مستلزم ہوتا ہے، پس جب جسم تعلیمی منقسم ہوئی تو اس کا محل یعنی صورت جسمیہ بھی منقسم ہوئی، اور جب صورتِ جسمیہ منقسم ہوئی تو اس کا محل یعنی ہیولی بھی منقسم ہوگیا، لہذا یہ تعریف ہیولی اور صورتِ جسمیہ میں سے ہر ایک پر صادق آئی، حالانکہ ہیولی جسم طبعی نہیں ہے، بلکہ اس کا ایک جزء ہے اسی طرح صورتِ جسمیہ بھی جسم طبعی نہیں ہے، بلکہ اس کا ایک جزء ہے۔

جواب یہ ہے کہ قابل سے مراد قابل فی الجملہ ہے (خواہ انقسام کو بلا واسطہ قبول کرے یا بالواسطہ) اور جسم طبعی کی تعریف میں جو لفظ ''جوہر'' ہے اس سے مراد جوہر مرکب ہے، یعنی جو ہیولی اور صورت سے مرکب ہو، پس اب یہ تعریف جامع بھی ہوگئی اور مانع بھی ہوگئی کیونکہ ہیولی اور صورتِ جسمیہ میں سے کوئی بھی ''جوہر مرکب'' نہیں ہے بلکہ جوہر مرکب صرف جسم طبعی ہے لہذا اعتراض باطل ہے (حاشیہ میبذی)، (ہدایۃ المعتدی ۱۶/)۔

سوال نمبر (۹) ص ۹/

اَلْفَنُّ الْأَوَّلُ: فِيْمَا يَعُمُّ الْأَجْسَامَ أَيِ الطَّبْعِيَّةَ، وَهِيَ الْمُتَبَادِرَةُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْفَهْمِ؛ وَأَكْثَرُهُمْ عَلَى أَنَّ إِطْلَاقَ الْجِسْمِ عَلَى الطَّبْعِيِّ وَالتَّعْلِيْمِيِّ بِالْاِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ؛ وَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ الْجِسْمَ هُوَ الْقَابِلُ لِلْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ، فَإِنْ كَانَ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

جَوْهَرًا فَطَبْعِيٌّ ،وَإِنْ كَانَ عَرْضًا فَتَعْلِيْمِيٌّ .

(الف) ترجمہ کریں (ب) مطلب تحریر کریں (ج) ''الاجسام'' کی تفسیر علامہ میبذی نے ''الطبعیہ'' سے کیوں کی، کیا جسم کے اطلاق میں اور کوئی احتمال تھا؟ لکھیں (د) ''المتبادرۃ'' سے علامہ میبذی کیا کہنا چاہتے ہیں (ہ) ''ابعاد ثلاثہ'' سے کیا مراد ہیں (و) اشتراک لفظی اور اشتراک معنوی کی تعریف کریں۔

جواب :

(الف) فن اول ان احوال کے بیان میں ہے جو اجسام کو عام ہیں، یعنی طبعیہ کو، اور طبعیہ ہی فہم (ذہن) کی طرف سبقت کرنے والی ہے مطلق بولنے کے وقت، اور اکثر فلاسفہ اس بات پر ہیں کہ جسم کا اطلاق طبعی اور تعلیمی پر اشتراک لفظی کے ساتھ ہے، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جسم وہ ابعاد ثلاثہ کو قبول کرنے والا ہے، پھر اگر وہ جوہر ہے تو طبعی ہے اور اگر عرض ہے تو تعلیمی ہے۔

(ب) **تشریح**: مصنف یہاں سے یہ بیان فرمارہے ہیں کہ فن اول میں ان احوال کو بیان کیا جائے گا، جو تمام اجسام کو عام ہوں خواہ وہ اجسام فلکی ہوں یا عنصری ہوں۔

شارح نے طبعیہ کی قید لگا کر یہ بتلادیا کہ اجسام سے مراد اجسام طبعیہ ہیں، باقی تشریح جزئیات کے ذیل میں آرہی ہے۔

(ج) شارح نے ''الاجسام'' کی تفسیر میں طبعیہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ جسم میں تعلیمی کا بھی احتمال ہے، پس طبعی کی قید لگا کر تعلیمی کا احتمال ختم کردیا؛ اور طبعی کی قید اس لیے لگائی ہے کیونکہ جسم کا اطلاق طبعی پر حقیقت ہے اور تعلیمی پر مجاز ہے، اور جب کوئی قرینہ مجاز کے مراد لینے کا نہ ہو تو حقیقت مراد ہوا کرتا ہے، پس طبعی مراد ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ شارح کے نزدیک جسم کا استعمال جسم طبعی میں حقیقت اور جسم تعلیمی میں مجاز کے طور پر ہوتا ہے، اور یہی شارح کے نزدیک پسندیدہ ہے، اسی لیے اس کو سب سے پہلے بیان کیا۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اب ''واکثرہم'' سے جسم کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کرتے ہیں، کہ اکثر فلاسفہ کے نزدیک جسم کا اطلاق جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں اشتراک لفظی کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی جسم کو دونوں میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہے، پس جسم مشترک لفظی ہے۔

اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ جسم اشتراک معنوی ہے، اور اشتراک معنوی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کو اوّلاً ایک معنیٰ کلی کے لیے وضع کیا گیا ہو پھر اس کلی کے متعدد افراد میں اس لفظ کو استعمال کیا جائے، اب سمجھئے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم ایک ایسی چیز ہے جو ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض اور عمق کو قبول کرتی ہے، چنانچہ یہ ایک معنیٰ کلی ہوا، اور اس کے دو فرد ہیں جوہر اور عرض، پس اگر ابعاد ثلاثہ کو قبول کرنے والا جوہر ہے تو جسم طبعی ہے، اور اگر قبول کرنے والا عرض ہے تو جسم تعلیمی ہے۔

(د) ''المتبادرۃ'' سے مصنف نے اس بات کی دلیل دی ہے کہ جسم کا اطلاق طبعی پر حقیقت ہے کیونکہ کسی لفظ کے مطلق بولتے وقت ذہن جس چیز کی طرف فوراً منتقل ہو وہ حقیقت ہوا کرتا ہے، اور طبعی بھی ایسا ہی ہے؛ کیونکہ جسم کے مطلق بولتے وقت ذہن فوراً طبعی کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

(ہ) ابعاد ثلاثہ سے مراد طول عرض اور عمق ہیں۔

(و) اشتراک لفظی یہ ہے کہ لفظ ہر معنیٰ کے لیے الگ الگ ابتداء وضع کیا گیا ہو ''ھو کون اللفظ موضوعًا لکل معنی ابتداء''۔

اشتراک معنوی یہ ہے کہ اولاً لفظ کو ایک معنیٰ کلی کے لیے وضع کیا جائے پھر اس لفظ کو اُس معنیٰ کلی کے متعدد افراد میں استعمال کیا جائے۔

سوال نمبر (۱۰) ص/۹

وَيُقَالُ لَهُ : (لِلْجُزْءِ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى) الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ أَيْضًا ، وَهُوَ جَوْهَرٌ ذُوْ وَضْعٍ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ مُطْلَقًا ، لَا قَطْعًا وَلَا كَسْرًا وَلَا وَهْمًا وَلَا فَرْضًا .

(الف) عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ''ذووضع'' کا معنیٰ بیان کیجئے (ب) تقسیم کی

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اپنے اقسام کے اعتبار سے ایسی دلیل حصر بیان کیجئے کہ وہ تمام اقسام کو حاوی ہو، نیز یہ بھی بتایئے کہ شارح نے قسمۃ خرقیہ، اور قسمۃ حقیقیہ کا ذکر کیوں نہیں کیا؟۔

جواب :

(الف) اولاً یہ جاننا ضروری ہے کہ متکلمین کے نزدیک جسے ''جزء لایتجزی'' کہا جاتا ہے، فلاسفہ کے نزدیک اس کا نام جوہر فرد ہے۔

عبارت میں شارح نے ''جوہر فرد'' کی تعریف کی ہے کہ: جوہر فرد اس جوہر کو کہتے ہیں، جو ذو وضع ہو، نیز اس کی کسی بھی اعتبار سے تقسیم نہ ہو سکتی ہو۔

تعریف کے فوائد قیود: تعریف میں جنس محذوف ہے، اور وہ ''ما'' ہے، عبارت اس طرح ہے: ھو ما یکون جوھرا ..... الخ ، اور ''جوہر'' فصل اول ہے، اس سے نقطہ، خط عرضی، سطح عرضی اور جسم تعلیمی خارج ہو گئے؛ کیونکہ یہ سب اعراض ہیں۔

ذو وضع: کے معنی ہیں، قابلِ اشارۂ حسیہ، بہر حال اس قید سے مجردات خارج ہو گئے؛ کیونکہ مجردات، قابلِ اشارۂ حسیہ نہیں ہیں۔

لایقبل القسمۃ: سے جسم طبعی خارج ہو گیا؛ کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہے۔

مطلقا: کی قید سے خط جوہری اور سطح جوہری خارج ہو گئے، (تحقیق المرضی/۲۹)۔

لا قطعا ...الخ : یہ ''مطلقا'' کی تفصیل ہے، یعنی جوہر فرد، بالکل بھی تقسیم، قبول نہیں کرتا، خواہ وہ تقسیم کسی بھی اعتبار سے ہو۔

(ب) تقسیم کی چھ قسمیں ہیں: (۱) قطعی (۲) کسری (۳) خرقی (۴) حقیقی (۵) وہمی (۶) فرضی۔

دلیل حصر : یہ ہے کہ اولاً تقسیم خارج میں انفصال کو قبول کرے گی یا نہیں، شق اول میں تقسیم، اگر آلۂ نافذہ کے ذریعہ ہو تو اس کو ''قطعیہ'' کہتے ہیں، اور اگر نافذہ کے ذریعہ نہ ہو، تو اگر کسی شی کی شدید ٹھوکر سے انفصال ہو، تو اسے ''کسریہ'' کہتے ہیں، اور اگر خفیف ٹھوکر سے ہو، تو اس کو ''خرقیہ'' کہتے ہیں۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اور شق ثانی میں (یعنی جس میں خارج میں انفصال کو قبول نہ کرے) دو حال سے خالی نہیں، یا تو اختلاف لونین کی وجہ سے ہوگی یا نہیں، اول تقسیم حقیقی ہے، اور اگر تقسیم، اختلاف لونین کی وجہ سے نہیں ہے، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہم کے جزئی طور پر تو ہم کی وجہ سے ہوگی یا عقل کے کلی طور پر فرض کر لینے سے ہوگی، اول تقسیم وہمی ہے اور ثانی تقسیم فرضی ہے، حاشیہ نمبر (۱۱)۔

نوٹ: شارح نے چار قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے، خرقیہ کو ذکر نہیں کیا؛ کیونکہ وہ قسمۃ کسریہ میں داخل ہے، اسی طرح قسمۃ حقیقیہ کو بھی ذکر نہیں کیا: اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ''قسمۃ وہمیہ'' میں داخل ہے، (التحقیق المرضی/۲۹)۔

سوال نمبر (۱۱) ص/۹

فَإِنْ قُلْتَ :لَا حَاجَةَ إِلٰى إِقَامَةِ الدَّلِيْلِ عَلٰى بُطْلَانِ هٰذَا الْأَمْرِ ، إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ شَيْءٌ لَا يُمْكِنُ لِلْعَقْلِ فَرْضُ قِسْمَتِهِ غَايَةُ مَافِي الْبَابِ أَنْ يَّكُوْنَ الْمَفْرُوْضُ مُحَالًا، قُلْتُ: الْمُرَادُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ الْفَرْضِيَّةَ أَنَّ الْعَقْلَ لَا يُجَوِّزُ الْقِسْمَةَ فِيْهِ، لَا أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى تَقْدِيْرِ قِسْمَتِهِ ،وَلَا شَكَّ أَنَّهُ صَالِحٌ لِلنِّزَاعِ .

(الف) ترجمہ کریں (ب) ''ھذا الامر'' کا مصداق متعین کرتے ہوئے مذکورہ اعتراض وجواب کی تشریح کیجئے (ج) نیز ''قسمت وھمیہ اور فرضیہ'' کی تعریف کرتے ہوئے بتائیں کہ محل نزاع کیا ہے مختصراً وضاحت کیجئے۔

جواب:

(الف) اگر تو اعتراض کرے: کہ اس امر کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کیونکہ کسی ایسی چیز کا تصور نہیں کیا جاتا کہ عقل کے لیے اس کی تقسیم فرض کرنا ممکن نہ ہو، اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فرض کی ہوئی شی محال ہوگی، میں کہتا ہوں کہ اس بات سے مراد کہ- جو ہر فرد تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا ہے- یہ ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو جائز قرار نہیں دیتی، یہ مراد نہیں ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو فرض کرنے پر ہی قادر نہیں ہے، اور اس

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

(ب) ''ہذا الامر'' سے مراد یہ ہے کہ جوہر فرد (جزء لا یتجزی) تقسیم فرضی کو بھی قبول نہیں کرتا۔

اعتراض یہ ہے کہ جزء لا یتجزی کو باطل کرنے پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کیونکہ کوئی بھی ایسی شے متصور نہیں ہوسکتی جس کی تقسیم کو عقل فرض نہ کرسکتی ہو، کیونکہ عقل تو محالات کو بھی فرض کرلیتی ہے، البتہ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ مفروض محال ہوگا، تو اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے، کیونکہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے، اور متکلمین بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ محالات کو فرض کیا جاسکتا ہے، پس جب جزء لا یتجزی میں عقل تقسیم کو فرض کرسکتی ہے تو وہ جزء لا یتجزی ہی نہیں رہا، بلکہ یتجزی ہوگیا، پس معلوم ہوا کہ جزء لا یتجزی خود متکلمین کے نزدیک بھی باطل ہے؛ کیونکہ ابھی بتایا کہ عقل ہر چیز میں تقسیم کو فرض کرسکتی ہے، لہذا ابطالِ جزء لا یتجزی پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ کیونکہ یہ بات (جزء لا یتجزی میں تقسیم فرض نہیں کیا جاسکتا) محل نزاع ہی نہیں ہے، پھر کیوں جوہر فرد کے بطلان پر دلیل دی جاتی ہے؟

جواب: متکلمین جو یہ کہتے ہیں کہ جزء لا یتجزی تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا، اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز قرار نہیں دیتی، اگرچہ تقسیم فرض کرسکتی ہے اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ عقل، جزء لا یتجزی میں تقسیم کو جائز قرار دیتی ہے، لہذا اب نزاع ہوگیا کہ متکلمین کے نزدیک عقل تقسیم کو جائز قرار نہیں دیتی، اور فلاسفہ کے یہاں عقل تقسیم کو جائز قرار دیتی ہے، اسی لیے فلاسفہ جزء لا یتجزی کو باطل کہتے ہیں، اور متکلمین جزء لا یتجزی کو ثابت مانتے ہیں، چنانچہ فلاسفہ کو متکلمین پر رد کرنے کے لیے جزء لا یتجزی کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

(ج) قسمت وہمیہ: وہ تقسیم وہمی ہے جو وہم کے جزئی طور پر وہم کرنے کی وجہ سے ہو جیسے: ایک میٹر کی لکڑی لیں، اور یہ کہیں کہ یہاں سے یہاں تک اس کا ایک ٹکڑا ہے اور یہاں سے یہاں تک ایک دوسرا ٹکڑا ہے ہکذا، اور اس کا بھی تصور کیا جائے کہ ہر ایک ٹکڑا دوسرے سے مغایر ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

تقسیم فرضی: وہ تقسیم ہے جو عقل کے کلی طور پر فرض کرنے سے ہو، اس شرط کے ساتھ کہ مفروض کے حصوں کی تعیین نہ ہو مثلاً ایک میٹر کی لکڑی ہے، اب عقل یہ فرض کرلے کہ یہ لکڑی دو حصوں میں منقسم ہے، مگر اس بات کی تعیین نہ ہو کہ کونسا حصہ کہاں تک ہے۔

القسمة الوهمية : هي ما كانت بحسب التوهم جزئيًا

القسمة الفرضية : هي ما كانت بفرض العقل كليًّا

محل نزاع یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک عقل جزء لایتجزی میں تقسیم کو جائز نہیں کہتی اور فلاسفہ کے یہاں عقل جزء لایتجزی میں تقسیم کو جائز قرار دیتی ہے۔

سوال نمبر (۱۲) ص/۹

لِأَنَّا لَوْ فَرَضْنَا جُزْئًا بَيْنَ جُزْئَيْنِ، فَإِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ الْوَسْطُ مَانِعًا مِنْ تَلَاقِي الطَّرَفَيْنِ أَوْلَا يَكُوْنُ، لَا سَبِيْلَ إِلَى الثَّانِيْ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَانِعًا لَكَانَتِ الْأَجْزَاءُ مُتَدَاخِلَةً، وَتَدَاخُلُ الْجَوَاهِرِ أَيْ دُخُوْلُ بَعْضِهَا فِيْ حَيِّزِ بَعْضٍ آخَرَ بِحَيْثُ يَتَّحِدَانِ فِي الْوَضْعِ وَالْحَجْمِ، مُحَالٌ بِالْبَدَاهَةِ؛ وَأَيْضًا فَلَا يَكُوْنُ وَسْطًا وَطَرَفًا وَقَدْ فَرَضْنَا الْوَسْطَ وَالطَّرَفَ، وَهٰذَا خُلْفٌ.

(الف) ترجمہ کریں (ب) ''جزء لایتجزی'' کے بطلان کی دونوں دلیلوں (دلیل وسط وطرف، دلیل ملتقی) کا خلاصہ لکھئے، نیز یہ بھی بتائیں کہ جسم طبعی کی ترکیب میں متکلمین کا کیا نظریہ ہے؟ تداخل جواہر کیوں محال ہے؟ مندرجہ بالا عبارت کی روشنی میں سمجھائیں۔

جواب :

(الف) اس لیے کہ اگر ہم ایک جزء لایتجزی کو دو جزء لایتجزی کے درمیان فرض کریں پس یا تو بیچ والا جزء، طرفین کے دونوں جزوں کو ملنے سے روک رہا ہوگا یا نہیں روک رہا ہوگا، دوسری شق کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ بیچ والا جزء مانع عن التلاقی نہ ہو تو اجزاء اس کے اندر تداخل کر جائیں گے اور تداخل جواہر۔ یعنی جواہر میں سے بعض کا بعض کی حیز (جگہ)۔ میں اس طور پر داخل ہو جانا کہ دونوں اشارۂ حسیہ اور مقدار میں متحد ہو جائیں محال ہے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بداہۃً، نیز کوئی جزء وسط اور طرف میں نہیں رہے گا، حالانکہ ہم نے وسط اور طرف کو فرض کیا ہے، اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(ب) دلیل وسط وطرف: اگر جزء لا یتجزی کو موجود مانیں تو ہم تین جزء لا یتجزی لیتے ہیں اور ایک جزء لا یتجزی کو دو جزء لا یتجزی کے درمیان اس طرح رکھتے ہیں ●●● اور پھر یہ سوال کرتے ہیں کہ بیچ والا جزء طرفین کے دونوں جزوں کو ملنے سے روک رہا ہے یا نہیں؟ اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں، لہذا جزء لا یتجزی باطل ہے؛ بہر حال احتمال ثانی (یعنی اگر جزء وسط طرفین کے دونوں جزوں کو ملنے سے نہ روک رہا ہو) تو اس لیے باطل ہے، کہ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں، اول: تو یہ کہ تداخل جواہر لازم آئے گا اور یہ بداہۃً باطل ہے، دوم: یہ کہ وسط وطرف، وسط وطرف نہیں رہا؛ کیونکہ جب جزء وسط مانع عن التلاقی نہیں ہے، تو طرف اول جزء وسط میں داخل ہو کر طرف آخر سے مل گیا، تو اب نہ کوئی وسط رہا اور نہ طرف؛ کیونکہ وسط وطرف اسی وقت ہو سکتے ہیں، جب کہ اجزاء تین ہوں اور یہاں ایک جزء دوسرے سے مل کر ایک ہو گیا ہے، جس کی وجہ سے دو ہی جزء باقی رہے، اور پہلا احتمال (یعنی مانع عن التلاقی ہونا) اس لیے باطل ہے، کہ جب جزء وسط طرفین کو ملنے سے روک رہا ہے، تو وہ جزء لا یتجزی جو جزء وسط ہے، جزء لا یتجزی نہیں رہ جائے گا، بلکہ یتجزی ہو جائے گا کیونکہ مانع وہ اسی وقت ہو سکتا ہے، جب کہ جزء وسط کا ایک کنارہ جو طرف اول سے مل رہا ہے اس کنارے سے مغائر ہو جو طرف آخر سے مل رہا ہو، اور یہی تجزی ہے، کہ جزء وسط کے دو جزء ہو گئے ایک، ایک طرف سے مل رہا ہے، اور دوسرا، دوسری طرف سے۔

دلیل ملتقی: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر جزء لا یتجزی موجود ہو تو ہم ایک جزء لا یتجزی کو دو جزء لا یتجزی کے ملتقی (دونوں کے ملنے کی جگہ) پر رکھیں گے، نقشہ یہ ہے ♣ پس اب یہاں چار عقلی احتمال پیدا ہوں گے اور چاروں باطل ہیں لہذا جزء لا یتجزی باطل ہے۔

احتمالات کی توضیح یہ ہے، کہ (۱) اوپر والا جزء نیچے کے دونوں جزؤں میں سے صرف ایک سے مل رہا ہوگا، اور یہ باطل ہے؛ کیونکہ اس صورت میں وہ جزء، جزئین کے ملتقی پر نہیں

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

رہ جائے گا، حالانکہ ہم نے اسے ملتقی پر فرض کیا ہے، اور ملتقی پر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک سے صرف مل رہا ہے اگر ملتقی پر ہوتا تو دونوں سے ملتا۔

(۲) اوپر والا جزء نیچے کے دونوں جزؤں کے مجموعہ سے مل رہا ہو اور یہ بھی باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں جزء لایتجزی کا انقسام لازم آرہا ہے، اور انقسام اس طرح لازم آرہا ہے، کہ جب اوپر والا جزء نیچے کے دونوں جزؤں کے مجموعہ سے مل رہا ہے، تو اوپر والے جزء کے دو حصے ہوئے ایک حصہ ایک جزء کے اوپر اور دوسرا حصہ دوسرے جزء کے اوپر ہے اور یہی انقسام ہے۔

(۳) اوپر والا جزء نیچے کے دونوں جزؤں کے بعض سے مل رہا ہو، اور یہ بھی باطل ہے؛ کیونکہ اس صورت میں تینوں جزء لایتجزی کا انقسام لازم آرہا ہے اور وہ اس طرح کہ جب اوپر والا جزء نیچے کے دونوں جزؤں سے مل رہا ہے، تو اس کا انقسام تو ظاہر ہے، اور نیچے کے جزئین میں انقسام اس طور پر ہے کہ دونوں جزؤں کا اپنا اپنا ایک حصہ اوپر سے مل رہا ہے اور ایک حصہ ملنے سے خارج ہے، پس ان کے بھی دو حصے ہو گئے اور یہی تجزی ہے۔

(۴) اوپر والا جزء نیچے کے ایک پورے جزء سے مل رہا ہو، اور دوسرے کے بعض سے مل رہا ہو، اور یہ بھی باطل ہے؛ انقسام کے لازم آنے کی وجہ سے، اور وہ اس طرح کہ اوپر والا جزء چونکہ دونوں سے مل رہا ہے اس لیے اس کا انقسام ظاہر ہے، اور جس جزء کے بعض سے مل رہا ہے، اس کے دو حصے ہو گئے ایک ملاقی ہے، اور دوسرا حصہ ملاقی نہیں ہے، اور یہی انقسام ہے، اور اوپر والا جزء جس جزء سے پورا پورا مل رہا ہے اس میں انقسام نہیں ہوگا، لیکن باقی دونوں جزؤں میں تو انقسام ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ آخر کی تین قسموں میں سے، پہلی قسم میں صرف اوپر والے جزء کا انقسام ہوا، اور دوسری قسم میں تینوں اجزاء کا انقسام ہو گیا، اور آخری کی قسم میں اوپر والے جزء اور جس جزء کے بعض سے مل رہا ہے اس کا انقسام ہو گیا۔

جسم طبعی کی ترکیب میں متکلمین کا یہ نظریہ ہے، کہ جسم طبعی چھوٹے چھوٹے غیر متناہی،

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ایسے اجزاء سے مرکب ہے جن کی تقسیم نہیں کی جاسکتی جسے ہم ''جزء لایتجزی'' اور ''جوہر فرد'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

تداخل جواہر کے محال ہونے کی وجہ: تداخل کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح مل جائیں کہ دونوں کی جانب اشارہ ایک ہو دونوں کے ملنے کی وجہ سے حجم میں اضافہ نہ ہو، بلکہ جو حجم ایک کا ہے دو کے ملنے سے بھی اتنا ہی رہے اس میں اضافہ نہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات جواہر میں ہو نہیں سکتی؛ کیونکہ دو جوہر مثلاً آپس میں ملیں اور حجم ومقدار میں اضافہ نہ ہو ایسا نہیں ہوسکتا بلکہ یہ بداہت کے خلاف ہے اسی لیے تداخل کا جواہر میں پایا جانا محال ہے۔

سوال نمبر (۱۳) ص/ ۱۱

لِأَنَّا لَوْفَرَضْنَا جُزْءً عَلٰى مُلْتَقٰى جُزْئَيْنِ، فَإِمَّا أَنْ يُلَاقِيَ وَاحِدًا مِنْهُمَا، أَوْمَجْمُوْعَهُمَا، أَوْمِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَيْئًا ؛اَلْأَوَّلُ مُحَالٌ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمُلْتَقٰى، فَتَعَيَّنَ أَحَدُ الْقِسْمَيْنِ الْأَخِيْرَيْنِ ،فَيَلْزَمُ الْإِنْقِسَامُ .

(الف) ترجمہ کریں (ب) دلیل ملتقی کی مختصراً وضاحت کریں (ج) ''جزء لایتجزی'' کے بطلان سے مصنف کا کیا مقصد ہے؟ (د) جسم کی ترکیب میں متکلمین اور مشائین کا کیا اختلاف ہے؟ (ہ) دلیل ''وسط وطرف'' اور ''دلیل ملتقی'' کو کس مقصد کے لیے لایا گیا ہے؟۔

جواب:

(الف) اس لیے کہ اگر ہم ایک جزء کو دو جزؤں کے ملتقی پر فرض کریں تو یا تو وہ (ملتقی پر رکھا ہوا جزء) دونوں جزؤں میں سے ایک سے ملاقات کرے گا، یا دونوں کے مجموعہ سے، یا دونوں میں سے ہر ایک کے بعض حصہ سے (ملاقات کرے گا) اول محال ہے، ورنہ تو وہ ملتقی پر نہیں رہے گا، پس اخیر کی دو قسموں میں سے ایک متعین ہوگئی پس انقسام لازم آئے گا۔

(ب) دلیل ملتقی کی وضاحت سوال نمبر (۱۲) ص/۲۵ پر گذر چکی ہے ملاحظہ کرلیں۔

(ج) جزء لایتجزی کے بطلان سے مصنف کا مقصد ہیولی کو ثابت کرنا ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(د) متکلمین کے نزدیک جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب ہے؛ اور مشائین کے نزدیک جسم طبعی، صورت جسمیہ اور ہیولی سے مرکب ہے۔

(ہ) ان دونوں دلیلوں کو، جزء لایتجزی کے ذریعہ جسم طبعی کے مرکب ہونے کو باطل کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔

سوال نمبر (۱۴) ص/۱۲

(فَصْلٌ فِيْ إِثْبَاتِ الْهَيُوْلٰى) وَلَا حَاجَةَ إِلٰى إِثْبَاتِ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا هِيَ الْجَوْهَرُ الْمُمْتَدُّ فِي الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ، وَوُجُوْدُهَا مَعْلُوْمٌ بِالضَّرُوْرَةِ (كُلُّ جِسْمٍ) مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ (فَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَيْنِ) أَيْ جَوْهَرَيْنِ (يَحُلُّ أَحَدُهُمَا فِي الْآخَرِ).

(الف) ترجمہ ومطلب تحریر کریں (ب) ''ولا حاجۃ'' سے مصنف نے کس طرف اشارہ کیا ہے، (ج) پھر اثبات ہیولی کی دلیل مختصراً تحریر کریں۔

جواب:

(الف)، (یہ فصل ہیولی کو ثابت کرنے میں ہے) اور صورتِ جسمیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ (صورت جسمیہ) ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہے، اور اس کا وجود بدیہی طور پر معلوم ہے، ہر جسم، جسم ہونے کی حیثیت سے دو جزؤں سے یعنی دو جوہروں سے مرکب ہے جن میں سے ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے۔

مطلب: اوّلاً یہ جاننا چاہئے کہ فلاسفہ کے نزدیک جسم، ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے، اس لیے مصنفؒ اس فصل میں ہیولی کو ثابت کریں گے۔

ہیولی (ھیل من باب ض) سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں پھیلانا، متفرق کرنا، اور ہیولی کو ہیولی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اجسام کے اندر پھیلا ہوا ہوتا ہے، اور ہیولی یونانی زبان کا، یا عربی زبان کا لفظ ہے۔

اور اصطلاح فلاسفہ میں ہیولی کہتے ہیں'' هو جَوْهَرٌ بَسِيْطٌ لَا يَتِمُّ وُجُوْدُهُ بِالْفِعْلِ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بِدُوْنِ مَاحَلَّ فِيْهِ (ہیولی ایسا جوہر ہے جو صورت جسمیہ کے بغیر بالفعل موجود نہیں ہوتا)۔

وَلَا حَاجَةَ إِلٰى إِثْبَاتِ الصُّوْرَةِ..... الخ: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے؛ سوال یہ ہے، کہ ان مباحث کا مقصد جسم طبعی کی ماہیت (یعنی ہیولی وغیرہ) کی تحقیق بیان کرنا ہے، اور جسم طبعی، ہیولی اور صورت جسمیہ دونوں سے مرکب ہوتا ہے، پس جسم طبعی کی تحقیق میں جس طرح ہیولی کو ثابت کرنے ضرورت ہے اسی طرح صورت جسمیہ کو بھی ثابت کرنے کی ضرورت ہے چنانچہ مصنف نے ایک فصل قائم کر کے دلیل سے ہیولی کو ثابت کر دیا، مگر صورت جسمیہ کے ثابت کرنے کے لیے کوئی فصل قائم نہیں کی، حتی کہ صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی کوئی دلیل بھی ذکر نہیں کی آخر وجہ کیا ہے؟۔

جواب یہ ہے، کہ صورت جسمیہ کا وجود ایک بدیہی امر ہے اور جو چیز بدیہی ہو اس کے اثبات پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی اس لیے مصنف نے صورت جسمیہ کے اثبات کی بحث نہیں چھیڑی۔

اور دلیل قائم کرنے کی ضرورت اس وجہ سے نہیں رہتی ہے؛ کہ صورت جسمیہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہتوں (طول، عرض، عمق) میں پھیلا ہوا ہے، اور ہم جسم میں اعراض کا مشاہدہ کرتے ہیں، (مثلاً رنگ وروپ وشکل وغیرہ) اور کوئی بھی عرض بغیر جوہر کے نہیں پایا جاتا، پس ہمیں یہ معلوم ہو گیا، کہ یہاں ایک جوہر ہے، جس کے ساتھ اعراض قائم ہیں، اور وہ صورت جسمیہ ہے۔

بالضرورۃ: بدیہی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صورت جسمیہ محسوسات کے قبیل سے ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب ہم جسم کے اعراض کا ادراک کرتے ہیں، تو عقل کہتی ہے کہ یہاں اعراض کے ساتھ جوہر ضرور موجود ہے؛ کیونکہ اعراض کا بغیر جوہر کے، وجود نہیں ہے، اور عقل کا یہ حکم لگانا بدیہی طور پر ہے، اس کے لیے کسی قیاس اور برہان قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

كُلُّ جِسْمٍ: یہاں سے مصنفؒ دعوی کرتے ہیں کہ ہر جسم، جسم ہونے کی حیثیت سے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

دو جزؤں سے مرکب ہے، شارح نے "من حیث ھو جسم" کا اضافہ کیا ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ "کل جسم" سے جسم مطلق مراد ہے نہ کہ جسم مقید، کیونکہ جسم مقید دو جزؤں یعنی ہیولی اور صورت جسمیہ کے علاوہ ایک تیسرا جزء صورت نوعیہ سے بھی مرکب ہوتا ہے۔

جوہرین: شارح نے جوہرین سے اشارہ کیا ہے کہ جزئین سے مراد ہیولی اور صورت جسمیہ ہیں جو کہ دونوں جوہر ہیں، یا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ "کل جسم" میں جسم مطلق ہے جو کہ جوہر ہے اور ہیولی اور صورت جسمیہ اسی کے جزء ہیں اور جوہر کے اجزاء بھی جوہر ہوتے ہیں اس لیے ہیولی اور صورت جسمیہ بھی جوہر ہیں۔

(ب) اثبات ہیولی کی دلیل: اثبات ہیولی کی مختصر دلیل یہ ہے کہ وہ بعض اجسام یعنی بسائط عنصریہ جو انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں مثلاً پانی اور آگ، ان کا نفس الامر میں بھی متصل واحد ہونا ضروری ہے (یعنی جیسا کہ ظاہرِ حس میں متصل واحد نظر آتے ہیں) چنانچہ جب ہم اس متصل واحد پر انفصال طاری کریں گے یعنی اس کے دو ٹکڑے کریں گے تو اس کے اندر ایک ایسی شے ہوگی جو انفصال کو قبول کرے گی اور وہی چیز جو انفصال کو قبول کرنے والی ہے، ہیولی ہے۔

چنانچہ جب بسائط عنصریہ میں ہیولی ثابت ہو گیا تو مرکبات میں بھی ثابت ہو جائے گا اس لیے کہ مرکبات، بسائط سے ہی مل کر بنتے ہیں۔

سوال نمبر (۱۵) کل ۱۲

كُلُّ جِسْمٍ مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَيْنِ، يَحُلُّ اَحَدُهُمَا فِي الْآخَرِ

(الف) ترجمہ کر کے عبارتِ مذکورہ میں "من حیث ہو جسم" کی قید کا فائدہ لکھئے

(ب) "جزئین" سے مراد دونوں کا جوہر ہونا یا ایک کا جوہر ہونا اور ایک کا عرض ہونا ہے؟

(ج) تداخل اور حلول میں مابہ الفرق لکھ کر حلول کی ایسی تعریف کیجئے جس پر اعتراض نہ ہو۔

جواب:

(الف) ہر جسم، جسم ہونے کی حیثیت سے دو جزؤں سے مرکب ہے، جن میں سے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے۔

من حیث ہو جسم کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے جسم مقید کو خارج کر دیا، کیونکہ جسم مقید کم از کم تین جزؤں (ہیولی صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ) سے مرکب ہوتا ہے اور چار جزؤں سے بھی مرکب ہوتا ہے، جس کا چوتھا جزء صورت شخصیہ ہے۔

(ب) جزئین سے مراد دونوں (ہیولی، صورت جسمیہ) کا جوہر ہونا ہے۔

(ج) تداخل اور حلول میں کئی اعتبار سے فرق ہے، (۱) حلول جواہر میں ہوتا ہے، مگر تداخل نہیں ہوسکتا (۲) حلول میں حال، محل کا محتاج ہوتا ہے اور تداخل میں کوئی کسی کا محتاج نہیں ہوتا، (۳) حلول میں حال (حلول کرنے والا) محل سے (جس میں کوئی شے حلول کرے) جدا نہیں ہوسکتا، اور تداخل میں ہوسکتا ہے۔

حلول کی تعریف: ''الحلول هو الاختصاص الناعت أي التعلق الخاص الذي يصير به احد الشيئين نعتًا للآخر'' (حلول اختصاص ناعت کو کہتے ہیں یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق کہ ان میں کا ایک موصوف اور دوسرا صفت بن سکے۔

سوال نمبر (۱۶) ص/۱۲

اَلْحُلُوْلُ، اِخْتِصَاصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِحَيْثُ يَكُوْنُ الإِشَارَةُ إِلٰى أَحَدِهِمَا عَيْنَ الإِشَارَةِ إِلَى الآخَرِ.

(الف) ترجمہ کرکے حلول کی مذکورہ تعریف کو اچھی طرح سمجھا کر لکھئے (ب) اس تعریف پر کئے جانے والے اعتراض میں سے ایک کی وضاحت اور اس کا جواب لکھئے۔

جواب:

(الف) حلول، ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ اس طور پر خاص ہونا کہ ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری کی طرف اشارہ کرنا ہو۔

تشریح: حلول کہتے ہیں، کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہوجائے، کہ دونوں اشارہ میں متحد ہوجائیں جیسے: بیاض، جسم کے اندر اس طرح حلول کئے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہوئے ہوتا ہے، کہ جسم کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اور دونوں میں سے کسی کی طرف بھی اشارہ کرنے سے دوسرے کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے، پس جسم کی طرف اشارہ کرنے سے بیاض کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے، اور بیاض کی طرف اشارہ کرنے سے جسم کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے۔

(ب) اعتراض یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے، کیونکہ ہم ایک ایسی مثال دکھاتے ہیں جس میں حلول کی مذکورہ تعریف صادق نہیں آتی مثلاً فلاسفہ اطراف کے ذی اطرف میں حلول کرنے کو حلول مانتے ہیں، مگر حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی، اعتراض کے ذکر سے پہلے یہ سمجھو کہ جو شے حلول کرے گی اسے طرف کہیں گے، اور جس میں حلول کرے گی اسے ذی طرف کہیں گے، اب سمجھئے کہ نقطہ، خط کا کنارہ ہے اور نقطہ، خط میں حلول بھی کرتا ہے، لہذا نقطہ ''طرف'' اور خط ''ذی طرف'' ہوا اسی طرح خط، سطح کا کنارہ ہے، اور خط، سطح میں حلول کرتا ہے، اسی طرح سطح، جسم کا کنارہ ہے اور جسم میں حلول کرتا ہے، اب دیکھئے ان میں سے ہر ایک دوسرے میں حلول کر رہا ہے، اور فلاسفہ بھی اسے حلول کہتے ہیں لیکن حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی ہے، اس وجہ سے کہ حلول کی تعریف میں دو جزء ہیں (۱) اختصاص شیٔ بشیٔ (۲) اتحاد فی الاشارہ، اب یہاں نقطہ کے خط میں حلول کرنے میں اسی طرح الی آخرہ اختصاص تو ہے کہ طرف یعنی نقطہ ذی طرف مثلاً خط کے ساتھ خاص ہے لیکن دوسرا جزء اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے، اس لیے کہ اطراف اور ذی اطراف دونوں کی طرف الگ الگ اشارہ ہو جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ نقطہ ہے اور یہ خط ہے پس نقطہ کی طرف اشارہ کرنے سے خط کی طرف اشارہ نہیں ہوا، اسی طرح خط کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ کی طرف اشارہ نہیں ہوا، اسی پر آپ سطح اور جسم کو بھی قیاس کر لیجئے تو دیکھئے دونوں میں اتحاد فی الاشارہ نہیں پایا جا رہا ہے، جس کی وجہ سے اس حلول پر حلول پر کی تعریف صادق نہیں آئی، حالانکہ حقیقت میں یہ حلول، حلول ہی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ حلول کی تعریف اس حلول پر (یعنی نقطہ کے خط میں، خط کے سطح میں، سطح کے جسم میں حلول کرنے میں) صادق آ رہی ہے بہر حال پہلا جزء یعنی اختصاص تو وہ تو

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

آپ بھی مانتے ہیں کہ اختصاص موجود ہے، اور رہی بات اتحاد فی الاشارہ کی تو وہ بھی موجود ہے، کیونکہ اشارہ سے مراد یہاں پر عام ہے، یعنی خواہ اشارہ بالقصد ہو یا بالتبع، مقصود یہ ہے کہ اشارہ ہونا چاہئے خواہ کسی بھی طریقہ پر ہو، پس نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد کرنے سے خط کی طرف بھی اشارہ ہو رہا ہے، اگر چہ بالقصد نہیں ہے لیکن بالتبع تو اشارہ ہے، لہذا تعریف مذکور اس حلول پر صادق آرہی ہے اور تعریف جامع ہے۔

سوال نمبر (١٧) ص/ ١٣

الثَّانِيْ: أَنَّهُ لَا يَصْدُقُ عَلٰى حُلُوْلِ الْأَطْرَافِ فِيْ مَحَالِّهَا كَحُلُوْلِ النُّقْطَةِ فِيْ الْخَطِّ، وَ الْخَطِّ فِيْ السَّطْحِ، وَالسَّطْحِ فِيْ الْجِسْمِ؛ لِأَنَّ الْإِشَارَةَ إِلَى الطَّرْفِ غَيْرُ الْإِشَارَةِ إِلٰى ذِيْ الطَّرْفِ .

(الف) ترجمہ کریں، حلول کی پہلی تعریف پر دوسرا اعتراض ہے، آپ حلول کی پہلی تعریف ذکر کر کے اس اعتراض کی وضاحت کریں اور مختصراً جواب بھی قلمبند کریں (ب) نقطہ، خط، سطح اور جسم کی تعریف کیجئے نیز طرف اور ذی طرف کا مصداق بھی متعین کیجئے۔

جواب:

(الف) دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ یہ تعریف صادق نہیں آرہی ہے اطراف کے اپنے اپنے محل میں حلول کرنے پر جیسے نقطہ کا حلول خط کے اندر، اور خط کا حلول سطح کے اندر، اور سطح کا حلول جسم کے اندر؛ اس لیے کہ طرف کی جانب جو اشارہ ہے وہ اُس اشارہ کے مغائر ہے جو ذی طرف کی جانب ہے۔

حلول کی تعریف اول: الحلول: اختصاص شيءٍ بشيءٍ بحيث يكون الإشارة إلى احدهما عين الإشارة إلى الآخر (حلول ایک شئ کا دوسری شئ کے ساتھ اس طور پر خاص ہونا کہ ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہو۔

نوٹ: یہ اعتراض وجواب سوال نمبر/١٥ میں گذر چکا ہے وہاں دیکھ لیں۔

(ب) حد النقطة: "هي عرض لا يقبل القسمة اصلا" نقطہ ایک ایسا عرض

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہے جو بالکل بھی تقسیم قبول نہیں کرتا نہ طول میں، نہ عرض میں اور نہ عمق میں۔

حد الخط: "هو عرض له طول فقط" خط ایسا عرض ہے جو صرف جہت طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے، عرض اور عمق میں قبول نہیں کرتا۔

حد السطح: "هو عرض له طول وعرض فقط" سطح ایسا عرض ہے جو طول وعرض میں تقسیم قبول کرتا ہے، عمق میں قبول نہیں کرتا۔

حد الجسم: "هو القابل للأبعاد الثلاثة أي ماله طول، وعرض، وعمق" جسم وہ ہے جو طول، عرض اور عمق، تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

طرف اور ذی طرف کا مصداق: طرف سے مراد حال ہے (یعنی جو شی حلول کرنے والی ہو) اور ذی طرف سے مراد محل ہے (یعنی جس میں حال حلول کرے) جیسے نقطہ اور خط اس میں نقطہ خط میں حلول کرتا ہے پس نقطہ طرف اور حال ہوا، اور خط محل اور ذی طرف ہوا۔

سوال نمبر (۱۸) ص/ ۱۳

الثَّالِثُ: أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ تَكُوْنَ الْأَطْرَافُ الْمُتَدَاخِلَةُ عِنْدَ تَلَاقِيْهَا حَالًّا بَعْضُهَا فِيْ بَعْضٍ، وَلَيْسَ كَذَالِكَ.

(الف) ترجمہ کریں، مذکورہ عبارت میں حلول کی پہلی تعریف میں اعتراض کیا گیا ہے آپ پہلے حلول کی پہلی تعریف کریں، پھر اعتراض کی وضاحت کر کے جواب قلمبند کریں۔

جواب:

(الف) تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک دوسرے کے اندر تداخل کرنے والے اطراف، اپنے ملاقات کرنے کے وقت ان میں سے بعض، بعض میں حلول کرنے والے ہو جائیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

نوٹ: حلول کی پہلی تعریف سوال نمبر (۱۶) میں گذر چکی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

اعتراض کی وضاحت: شارح نے حلول کی پہلی تعریف میں تین اعتراض کئے ہیں، یہ ان میں سے تیسرا اعتراض ہے، جو مانعیت کے اعتبار سے ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اس کی توضیح یہ ہے کہ: آپ کی مذکورہ حلول کی تعریف مانع نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو ایک ایسی مثال دکھاتے ہیں، جہاں تداخل ہے، لیکن حلول کی مذکورہ تعریف اس پر صادق آتی ہے، اور وہ مثال یہ ہے، کہ ایک عرض جب دوسرے عرض میں اس طرح داخل ہو، کہ دونوں کا حجم اور مقدار ایک ہو جائے، اور دونوں میں سے کوئی کسی کا محتاج نہ ہو، تو اسے تداخل کہتے ہیں جیسے یہ دو خط ہیں | — جو کہ الگ الگ ہیں اور دونوں کے طرف یعنی نقطہ الگ الگ ہیں، اب جب ہم نے دونوں کو اس طرح ملایا ⊤ تو دونوں نقطے مل کر ایک ہو گئے اور مقدار میں بھی اضافہ نہیں ہوا بلکہ دونوں کی مقدار ایک ہے تو فلاسفہ اسے تداخل کہتے ہیں حالانکہ حلول کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے، کیونکہ مذکورہ تعریف میں دو جزء ہیں (۱) اختصاص شئ بشئ (۲) اتحاد فی الاشارہ، اور یہ دونوں جزء اس میں پائے جارہے ہیں، بہر حال اختصاص، تو اس وجہ سے کہ ایک خط کا نقطہ دوسرے خط کے نقطہ کے ساتھ مختص ہو گیا ہے، اور اتحاد فی الاشارہ اس طور پر ہے، کہ دونوں متداخل نقطوں کی طرف ایک ساتھ اشارہ ہے جیسے ⊤ لہذا ان اطراف متداخلہ میں حلول کی مذکورہ تعریف صادق آگئی، حالانکہ ان میں حلول نہیں ہے؟

جواب: بہت آسان ہے، کہ اطراف متداخلہ میں حلول کا پہلا جزء "اختصاص" نہیں پایا جارہا ہے، اس لیے کہ اختصاص سے مراد اختصاص خاص ہے، اور اختصاص خاص کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئ کا تحقق دوسری شئ کے بغیر ممکن نہ ہو جیسے سفیدی جسم میں حلول کرتی ہے، اور یہ سفیدی بغیر جسم کے پائی نہیں جاسکتی، تو سفیدی اور جسم میں اختصاص خاص ہے، لیکن اطراف متداخلہ میں اختصاص خاص نہیں ہے، کیونکہ ایک خط کے نقطہ کا تحقق، دوسرے خط کے نقطہ کے بغیر ممکن ہے، برخلاف سفیدی کے، کہ اس کا وجود جسم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

سوال نمبر (۱۹) ص/۱۵

وَقَدْ يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي الْإِلٰهِيَّاتِ، أَنَّ حُلُوْلَ شَيْءٍ فِي شَيْءٍ أَنْ يَكُوْنَ مُخْتَصًّا بِهٖ سَارِيًا فِيْهِ، وَيَرِدُ عَلَيْهِ، أَنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلٰى حُلُوْلِ الْأَطْرَافِ فِيْ مَحَالِّهَا، فَإِنَّ النُّقْطَةَ مَثَلًا غَيْرُ سَارِيَةٍ فِي الْخَطِّ، وَأَيْضًا الْإِضَافَةُ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

مِثْلُ الْأُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ حَالَّةٌ فِيْ مَحَالِّهَا وَلَيْسَتْ سَارِيَةً فِيْهَا، إِذْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِيْ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْأَبِ جُزْءٌ مِنَ الْأُبُوَّةِ .

(الف) ترجمہ کریں (ب) مندرجہ بالا عبارت میں حلول کی تیسری تعریف کی گئی ہے، آپ اس کی وضاحت کریں، پھر ''یردعلیہ'' سے ہونے والے اعتراض اور جواب کی وضاحت کریں (ج) ''اضافۃ'' کا مطلب بیان کریں حلول اور تداخل کا فرق بیان کریں۔

جواب :

(الف) الٰہیات میں مصنف کے ظاہری کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے، کہ ایک شئ کا دوسری شئ میں حلول یہ ہے، کہ ایک شئ دوسری شئ کے ساتھ خاص ہو، اس طور پر کہ اس میں سرایت کرنے والی ہو، اور اس تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ یہ تعریف اطراف کے اپنے اپنے محل میں حلول میں کرنے پر صادق نہیں آتی، کیونکہ مثلاً نقطہ، خط میں سرایت کرنے والا نہیں ہے، اور نیز اضافی چیزیں جیسے ابوت (باپ ہونا) اور بنوت (بیٹا ہونا) اپنے اپنے محل میں حلول کرنے والی ہیں، اور اس کے اندر سرایت کرنے والی نہیں ہے، کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باپ کے ہر جزء میں ابوّت کا جزء ہے۔

(ب) شارح نے اس عبارت میں حلول کی تیسری تعریف ذکر فرمائی ہے، جو صاحب ہدایت الحکمۃ کے الٰہیات میں ذکر کردہ کلام سے سمجھی جارہی ہے، مستقل طور پر ماتن نے اسے بیان نہیں کیا ہے۔

تعریف یہ ہے کہ حلول کہتے ہیں ایک شئ دوسری شئ کے ساتھ خاص ہو اور اس میں سرایت کرنے والی بھی ہو، مذکورہ تعریف میں دو جزء ہیں (۱) اختصاص (۲) سرایت

اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے، اس لیے کہ ہم آپ کے سامنے چند ایسی مثالیں پیش کرتے ہیں جن میں حلول تو مسلّم ہے، لیکن تعریف کے ایک جزء کے صادق نہ آنے کی وجہ سے مذکورہ تعریف ان پر صادق نہیں آتی مثلاً نقطہ کا حلول خط میں اور اسی طرح خط کا حلول سطح میں ہوتا ہے، پس اس میں سے حلول کرنے والے کو طرف اور جس

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

میں حلول کرے گا اسے ذی طرف کہیں گے، اب حاصل یہ نکلا کہ اطراف کا ذی اطراف میں حلول ہوتا ہے، لیکن تعریف کا ایک جز، یعنی سرایت اس میں موجود نہیں ہے، کیونکہ سرایت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئ دوسری شئ میں اس طرح داخل ہو، کہ ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام ہو جائے۔

اب اگر ایسا سرایت نقطہ کے خط میں حلول کرنے میں مانیں، تو خط کے انقسام سے نقطہ کا بھی طول میں انقسام ہو جائے گا، حالانکہ نقطہ بالکل بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا، اسی طرح اگر خط کے سطح کے اندر حلول کرنے میں بھی یہی سرایت کے معنی مراد لیں، تو سطح کے منقسم ہونے سے خط بھی جانب عرض میں منقسم ہو جائے گا، حالانکہ خط صرف جہت طول میں منقسم ہوتا ہے۔

اسی طرح اضافات مثلاً ابوت اور بنوت، دونوں اپنے اپنے محل میں حلول کرتی ہیں، ابوت، اب میں حلول کرتی ہے، اور بنوت، ابن میں، لیکن سرایت کے نہ ہونے کی وجہ سے مذکورہ تعریف اس حلول پر صادق نہیں آتی ہے، کیونکہ ابوت کا ہر جزء ''اب'' کے ہر جزء میں، اسی طرح بنوت، ''ابن'' کے ہر جزء میں داخل اور سرایت کئے ہوئے نہیں ہے؛ کیونکہ اگر ابوت ''اب'' (یعنی باپ) کے ہر ہر جزء میں ہو، تو باپ کے ہر ہر جزء کو مثلاً پیر کو اسی طرح ہاتھ کو باپ کہنا درست ہونا چاہئے، اور ایسا ہے نہیں، بلکہ باپ کے تمام اجزاء کے مجموعے کو باپ کہا جاتا ہے، اسی طرح اگر بنوت، بیٹے کے ہر ہر جزء میں ہو تو بیٹے کے ہر ہر جزء کو ابن کہنا درست ہونا چاہئے، حالانکہ یہ درست نہیں ہے، بلکہ ابن (بیٹے) کے اجزاء کے مجموعے پر بیٹے کا اطلاق ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اطراف کے ذی اطراف میں حلول کرنے کو اور اسی طرح اضافات کے حلول کو حلول کہتے ہیں، لیکن آپ کی مذکورہ حلول کی تعریف ان حلول پر صادق نہیں آتی ہے، لہذا تعریف جامع نہ رہی۔

جواب اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔

(۱) یہ تعریف حلول سریانی کی ہے اور اطراف واضافات کا حلول طریانی ہے لہذا اس

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

کا تعریف سے خارج ہونا ضروری ہے (التحقیق المرضی ص/۴۲ للامام محمد اسلام صاحبؒ استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)۔

(۲) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے، کہ مصنفؒ نے جوہر وعرض کی تقسیم کے سلسلے میں وجہ حصر بیان کرتے ہوئے یہ کلام کیا ہے، کوئی حلول کی مستقل تعریف نہیں کی ہے، کہ اس پر اعتراض کیا جائے (ہدایۃ المعتدی ص/۶۱ للامام محمد قاسم النانوتویؒ)۔

(ج) اضافات کا مطلب یہ ہے کہ ایسے دو وجودی مفہوم ہوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو۔

حلول اور تداخل کا فرق: سوال نمبر (۱۵) میں گذر چکا ہے۔

سوال نمبر (۲۰) ص/ ۱۵

وَقَدْ يُقَالُ: الْحُلُوْلُ: هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ أَيِ التَّعَلُّقُ الْخَاصُّ الَّذِيْ يَصِيْرُ بِهِ اَحَدُ الْمُتَعَلِّقَيْنِ نَعْتًا لِلْآخَرِ، وَالْآخَرُ مَنْعُوْتًا بِهِ ،وَالْأَوَّلُ أَعْنِيْ النَّعْتَ حَالٌ وَالثَّانِيْ اَعْنِيْ الْمَنْعُوْتَ مَحَلٌّ كَالتَّعَلُّقِ بَيْنَ الْبَيَاضِ وَالْجِسْمِ الْمُقْتَضِيْ، لِكَوْنِ الْبَيَاضِ نَعْتًا، وَكَوْنِ الْجِسْمِ مَنْعُوْتًا بِهِ ،بِأَنْ يُقَالَ جِسْمٌ أَبْيَضُ.

(الف) ترجمہ کریں (ب) مندرجہ عبارت میں حلول کی چوتھی تعریف کی گئی ہے، آپ اس کی تشفی بخش تشریح کریں نیز جسم طبعی اور جسم تعلیمی کی تعریف بھی کریں۔

جواب:

(الف) کبھی کہا جاتا ہے، کہ حلول وہ اختصاص ناعت ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس سے متعلقین میں سے ایک، دوسرے کے لیے صفت اور دوسرا، اُس کے لیے موصوف بن جائے، اور اول یعنی صفت، حال ہے، اور ثانی یعنی موصوف، محل ہے، جیسے بیاض اور جسم کے درمیان تعلق جو بیاض کے صفت ہونے، اور جسم کے موصوف ہونے کا تقاضا کرنے والا ہے، اس طور پر کہ کہا جائے جِسْمٌ اَبْيَضُ۔

(ب) عبارت کا حاصل یہ ہے، کہ حلول نام ہے، اختصاصِ ناعت کا، پھر شارح نے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

''التعلق الخاص ... الخ'' سے اختصاص ناعت کی تعریف بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ کہ اختصاص ناعت سے مراد یہ ہے، کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہو، کہ ان دو میں کا ایک دوسرے کے لیے صفت اور دوسرا، اول کے لیے موصوف بن جائے، اور صفت کو حال اور موصوف کو محل کہا جاتا ہے، اور اختصاص ناعت کی مثال جیسے بیاض اور جسم کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے، جس کی وجہ سے بیاض کو صفت اور جسم کو موصوف بنایا جاتا ہے، بایں طور کہ کہا جاتا ہے، جِسْمٌ اَبْیَضُ۔

خلاصہ یہ کہ حلول، اختصاص ناعت کا نام ہے، اور اختصاص ناعت سے مراد دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق کا ہونا، کہ جس تعلق کی وجہ سے ایک صفت اور دوسرا اس صفت کا موصوف بن جائے۔

جسم طبعی کی تعریف: '' هو جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث'' جسم طبعی وہ جوہر ہے جو تینوں جہتوں (طول عرض عمق) میں تقسیم کو قبول کرنے والا ہے۔

جسم تعلیمی کی تعریف: '' هو عرض قابل للانقسام في الجهات الثلاث بالذات '' وہ عرض ہے جو تینوں جہت میں بالذات یعنی بغیر کسی واسطے کے انقسام کو قبول کرنے والا ہے۔

سوال نمبر (۲۱) ص/ ۱۵

اَقُوْلُ :هٰهُنَا بَحْثٌ، لِأَنَّ بَيْنَ الْفَلَكِ وَكَوْكَبِهٖ وَالْجِسْمِ وَمَكَانِهٖ تَعَلُّقًا خَاصًّا مُصَحِّحًا، لِأَنْ يُّقَالَ فَلَكٌ مُكَوْكِبٌ ،وَجِسْمٌ مُتَمَكِّنٌ، كَمَا أَنَّ بَيْنَ الْبَيَاضِ وَالْجِسْمِ تَعَلُّقًا خَاصًّا مُصَحِّحًا، لِأَنْ يُّقَالَ جِسْمٌ اَبْيَضُ مَعَ أَنَّ الْكَوْكَبَ غَيْرُ حَالٍ فِي الْفَلَكِ، وَالْمَكَانَ فِي الْجِسْمِ قَطْعًا ؛وَاَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهٗ إِذَا حُمِلَ الْاِخْتِصَاصُ عَلٰى مَا بَيَّنَّاهُ، لَا يَرِدُ عَلَيْهِ ذٰلِكَ .

(الف) ترجمہ کریں (ب) حلول کی پانچویں تعریف کیجئے اور عبارت میں حلول کی چوتھی اور پانچویں تعریف پر اعتراض کیا گیا ہے، آپ اعتراض وجواب کی مکمل تشریح کریں اور

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بتائیں کہ علامہ میبذی نے اختصاص سے کیا مراد لیا ہے؟۔

جواب:

(الف) میں کہتا ہوں: یہاں ایک بحث ہے، اس لیے کہ فلک اور اس کے ستاروں کے درمیان، جسم اور اس کے مکان کے درمیان ایک ایسا خاص تعلق ہے، جو اس بات کو صحیح قرار دینے والا ہے، کہ کہا جائے فَلَکٌ مُکَوْکِبٌ (ستاروں والا آسمان) اور "جِسْمٌ مُتَمَکِّنٌ" (مکان والا جسم) جیسا کہ بیاض اور جسم کے درمیان ایک ایسا خاص تعلق ہے، جو اس بات کو درست قرار دیتا ہے، کہ کہا جائے "جِسْمٌ اَبْیَضُ" (سفید جسم) حالانکہ ستارہ فلک میں، اور مکان جسم میں قطعی طور پر حلول کرنے والا نہیں ہے، اور آپ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے، کہ جب اختصاص کو اسی پر محمول کر دیا جائے گا، جس کو ہم بیان کر چکے ہیں، تو اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

(ب) حلول کی پانچویں تعریف: "الحلول اختصاص احدُ الشیئین بالآخر بحیث یکون الاول نعتًا والثاني منعوتًا وإنْ لمْ تکن ماهية ذٰلک الاختصاص معلومة لنا" حلول کہتے ہیں، دو چیزوں کا ایک، دوسرے کے ساتھ اِس طور پر خاص ہونا، کہ اول صفت اور دوسرا موصوف بن جائے، اگر چہ اِس اختصاص کی ماہیت وحقیقت کا ہمیں علم نہ ہو۔

اعتراض: عبارت میں حلول کی چوتھی اور پانچویں تعریف پر اعتراض کیا گیا ہے، اور یہ اعتراض مانعیت کے اعتبار سے ہے، یعنی آپ نے حلول کی جو تعریف کی ہے وہ دخول غیر سے مانع نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو دو ایسی مثالیں دکھاتے ہیں، جن کے درمیان حقیقت میں حلول نہیں ہے، لیکن تعریف اس پر صادق آتی ہے۔

پہلی مثال جیسے: فلک اور کوکب (ستارے) کہ ان دونوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے، جس کی وجہ سے ایک کو موصوف، اور دوسرے کو صفت بنا کر "فَلَکٌ مُکَوْکِبٌ" کہنا درست ہے، پس اس پر حلول کی تعریف یعنی اختصاص ناعت صادق آ گئی، حالانکہ فلاسفہ اسے حلول نہیں مانتے کیونکہ حال یعنی صفت، صورت اور عرض میں منحصر ہے، اور محل یعنی

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

موصوف، مادہ اور معروض میں منحصر ہے، اور کوکب نہ تو صورت ہے اور نہ عرض ہے، بلکہ ایک جسم ہے فما الجواب۔

دوسری مثال: جیسے مکان اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے، جس کی بناء پر ایک کو حال اور دوسرے کو محل بنا کر یعنی ایک کو صفت اور دوسرے کو موصوف بنا کر یوں کہنا درست ہے "جسمٌ متمکنٌ" اب دیکھئے یہاں بھی اختصاص ناعت پایا گیا، حالانکہ فلاسفہ اسے حلول نہیں مانتے، کیونکہ مکان صفت نہیں ہے، اس لیے کہ نہ تو وہ صورت ہے اور نہ عرض خلاصہ یہ کہ تعریف مانع نہیں ہے۔

نوٹ: اختصاص ناعت کسے کہتے ہیں؟ اس کی توضیح سوال نمبر (۱۹) ص ر پر گذر چکی ہے، وہاں دیکھ لیں۔

جواب: یہ ہے کہ حلول کی تعریف میں جو اختصاص ذکر کیا گیا ہے، اگر اس سے اختصاص خاص مراد لیں، تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا، جیسا کہ حلول کی پہلی تعریف میں مانعیت پر کئے گئے اعتراض کو دفع کرنے کے لیے اختصاص سے، اختصاص خاص مراد لیا گیا تھا۔

چنانچہ اگر اختصاص خاص مراد لیں، تو پھر اعتراض نہیں ہوگا، کیونکہ پہلی مثال میں کوکب اور فلک کے درمیان اختصاص خاص نہیں ہے، کیونکہ اختصاص کا مطلب یہ ہے، کہ اس شئ کا تحقق بغیر اس شئ کے فی ذاتہ ممکن نہ ہو، اور کوکب ایسا نہیں ہے، کیونکہ کوکب کا تحقق فقط اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے بغیر فلک کے ممکن ہے، اسی طرح مکان کا وجود بغیر جسم کے ممکن ہے، کیونکہ دونوں مثالوں میں دونوں میں سے ہر ایک مستقل جدا جسم رکھتا ہے، لہذا اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں ہوگا۔

برخلاف سواد اور جسم کے، کہ ان دونوں میں اختصاص خاص پایا جاتا ہے، اس لیے کہ سواد کا تحقق بغیر کسی جسم کے نہیں ہوسکتا ہے، اور اسی طرح سواد کا بذاتہ تحقق محال ہے۔

خلاصہ یہ کہ تعریف میں اختصاص سے اختصاص خاص مراد ہے، اور آپ کی ذکر کردہ دونوں مثالوں میں اختصاص خاص نہیں پایا جاتا، لہذا یہ دونوں مثالیں، حلول کی تعریف میں

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

شامل نہیں ہوں گی، اور تعریف مانع رہے گی۔

نوٹ :یہ دونوں مثالیں حلول کی تعریف میں داخل ہوسکتی ہیں، تفصیل کے لیے دیکھیں حاشیہ نمبر۲ر مولانا نظام الدین کیرانوی۔

علامہ میبذی نے اختصاص سے اختصاص خاص مراد لیا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا اختصاص کہ ایک شئی کا تحقق فی ذاتہ بغیر دوسری شئی کے ممکن نہ ہو۔

سوال نمبر (۲۲) ص/ ۱۶

وَيُسَمَّى الْمَحَلُّ الْهَيُوْلٰى، وَالْحَالُ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِيَّةَ ،فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمْ عَدُّوْا مَبَاحِثَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ مِنَ الْإِلٰهِيِّ، فَلِمَ ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ هٰهُنَا، قُلْتُ: لِأَنَّهُ سَلَكَ فِي التَّعْلِيْمِ مَسْلَكَ الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ، وَقَدَّمَ الطَّبْعِيَّ عَلَى الْإِلٰهِيِّ لِمَا مَرَّ، وَلَمَّا كَانَ مَوْضُوْعُ الطَّبْعِيِّ، الْجِسْمَ الطَّبْعِيَّ الْمُتَأَلِّفَ مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ، فَأَوْرَدَ تِلْكَ الْمَبَاحِثَ هٰهُنَا لِتَحْقِيْقِ مَاهِيَةِ الْمَوْضُوْعِ وَتَوْضِيْحِهَا.

(الف) ترجمہ کریں سوال وجواب کی مکمل تشریح کریں (ب) معلّم اول کی تعیین کرتے ہوئے ''لمامر'' کہہ کر جس مضمون کا حوالہ دیا گیا ہے اس کو تحریر کریں (ج) حکماء نے ہیولی اور صورت جسمیہ کے مباحث کو آخر کس وجہ سے الٰہیات میں شمار کیا ہے؟۔

جواب:

(الف) محل کا نام ہیولی اور حال کا نام صورت جسمیہ رکھا جاتا ہے، پھر اگر تو اعتراض کرے، کہ فلاسفہ نے ہیولی اور صورت جسمیہ کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کیا ہے، تو مصنف نے اس کو یہاں (طبعیات میں) کیوں ذکر کر دیا، تو میں کہوں گا: کہ ماتن نے تعلیم کے سلسلے میں ''معلم اول'' کا راستہ اختیار کیا ہے، اور طبعی کو الٰہی پر مقدم کیا ہے، اس وجہ سے جو گذر چکا، اور جب علم طبعی کا موضوع، جسم طبعی ہے جو ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے، تو مصنف ان مباحث کو اِس جگہ موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور اس کی توضیح کے لیے لائے ہیں۔

اعتراض :حضور والا ہیولی اور صورت جسمیہ دونوں وجودوں (وجود ذھنی اور وجود

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

خارجی) میں سے کسی بھی وجود میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں، اور ہر وہ شئ جو کسی بھی وجود میں مادہ کی محتاج نہ ہو، وہ علم الٰہی میں سے ہے، پس ہیولی اور صورت بھی علم الٰہی میں سے ہوا، اور جب یہ علم الٰہی میں سے ہے تو ماتن نے ہیولی اور صورت کی بحث طبعیات میں کیوں چھیڑ دی، اسے تو الٰہیات کے تحت بیان کرنا چاہئے تھا؟۔

جواب: آپ کی بات بالکل درست ہے، ہیولی اور صورت علم الٰہی میں سے ہے، لیکن مصنف نے ان کے مباحث کو پہلے چھیڑ دیا ہے، ایسا مصنف نے معلم اول (ارسطا طالیس) کی تقلید میں کیا ہے، کیونکہ ''ارسطو'' فن حکمت میں سب سے پہلے طبعیات پڑھاتا تھا، کیونکہ اس میں مادہ سے بحث ہوتی ہے، اور انسان بھی مادی ہے، اس لیے طبعیات کو سمجھنا الٰہیات کے مقابلے میں آسان ہے، اور پھر چونکہ طبعیات کا موضوع جسم طبعی ہے، اس لیے ''ارسطو'' جسم طبعی کی ماہیت یعنی ہیولی وغیرہ سے بحث کرتا اور ان کو ثابت کرتا تھا، اور ظاہر ہے کہ ہیولی وغیرہ کا اثبات موقوف ہے ''جزء لا یتجزی'' کے بطلان پر اس لیے سب سے پہلے ''جزء لا یتجزی'' کا بطلان کرتا، پھر ہیولی اور صورت سے بحث کرتا، پھر طبعیات کے دیگر امور سے، پھر الٰہیات سے، بعینہ یہی ترتیب مصنف نے بھی ملحوظ رکھی ہے، معلم اول کی تابعداری میں۔

(ب) معلم اول سے مراد ارسطا طالیس ہے۔

مصنف نے طبعیات کو الٰہیات پر مقدم کیا، حالانکہ الٰہیات، مجردات کے قبیل سے ہیں، اور طبعیات، مادہ کے قبیل سے، اور مجردات، مادیات کے لیے علت ہوا کرتی ہیں، اور علت اپنے معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے، پس اِس اعتبار سے الٰہیات کو طبعیات پر مقدم کرنا چاہئے تھا، لیکن مصنف نے طبعیات کو مقدم کر دیا، وجہ یہ ہے، کہ چونکہ طبعیات کے مباحث، حصولِ علم الٰہی کے لیے مبادی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اور ہر شئ کے مبادی اس سے مقدم ہوتے ہیں، اس لیے طبعیات کو مقدم کیا، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے، کہ تعلیم و تعلم میں الٰہیات کے مباحث طبعیات کے شدید محتاج ہیں، اس لیے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

پہلے طبعیات کو بیان کر دیا، پھر الٰہیات کو بیان کیا۔

(ج) حکماء اور فلاسفہ نے ہیولی اور صورت کے مباحث کو الٰہیات میں، اس وجہ سے شمار کیا ہے، کہ ہیولی اور صورت دونوں وجودوں (خارجی اور ذہنی) میں سے کسی بھی وجود میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں، اور جو بھی ایسا ہو وہ الٰہیات میں سے ہے اس لیے ہیولی اور صورت کے مباحث بھی الٰہیات میں سے ہیں۔

سوال نمبر (۲۳) ص/ ۱۶

وَذَكَرَ صَاحِبُ الْمُحَاكَمَاتِ لِتَوْجِيْهِ " أَنَّ تِلْكَ الْمَبَاحِثَ مِنَ الْإِلٰهِيِّ " أَنَّ الْأَحْوَالَ الْمَذْكُوْرَةَ فِيْهَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْمَادَّةِ فِي التَّعَقُّلِ وَالْوُجُوْدِ، فَإِنَّ الْبَحْثَ هُنَاكَ إِمَّا عَنْ وُجُوْدِ الْمَادَّةِ وَالصُّوْرَةِ أَوْ عَنْ تَلَازُمِهِمَا، وَتَشَخُّصِهِمَا، وَلِكُلٍّ مِنْ ذٰلِكَ غِنًى عَنِ الْمَادَّةِ.

(الف) ترجمہ کریں (ب) "تلک المباحث" کی مراد متعین کرتے ہوئے مطلب لکھئے (ج) اور بتائیے کہ تعقل، وجود، مادہ اور صورت سے کیا مراد ہے۔

جواب:

(الف) صاحب محاکمات نے اس بات کی توجیہ کہ۔ یہ مباحث علم الٰہی میں سے ہیں۔ یہ بیان کی ہے کہ وہ احوال جو ان مباحث میں ذکر کئے جاتے ہیں، وہ تعقل اور وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہوتے، کیونکہ بحث اس جگہ یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہے، یا ان دونوں کے تلازم اور تشخص سے، اور ان میں سے ہر ایک مادہ سے بے نیاز ہے۔

(ب) اس عبارت سے شارحؒ نے ہیولی اور صورت جسمیہ کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے: اولاً یہ جان لیں کہ "تلک المباحث" سے مراد ہیولی اور صورت جسمیہ کے مباحث ہیں، اب سمجھئے، کہ شارح نے یہ بیان فرمایا ہے کہ صاحب محاکمات (علامہ قطب الدین رازیؒ) نے ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کرنے کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے، کہ ہیولی اور صورت جسمیہ کے احوال چونکہ بالکل بھی مادہ کے محتاج نہیں ہیں،

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

نہ تو وجود ذھنی میں اور نہ وجود خارجی میں، کیونکہ ان کے احوال مثلاً ہیولی اور صورت کا وجود نیز دونوں میں تلازم اور دونوں کا تشخص ہیں، اور یہ احوال یعنی وجود، تلازم اور تشخص ان تینوں میں سے کوئی بھی مادہ کے محتاج نہیں ہیں، اس لیے کہ یہ تینوں مجردات کے اندر بھی پائے جاتے ہیں، جیسے: اللہ تعالی اور عقول عشرہ، کہ ان دونوں میں وجود اور تشخص کا پایا جانا تو بالکل واضح ہے، اور رہا تلازم تو وہ باری تعالی اور عقل اول کے درمیان متحقق ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالی علت اور عقل اول اور معلوم ہے، اور علت و معلوم کے اندر تلازم ہوا کرتا ہے، پس تلازم متحقق ہوگیا، تو معلوم ہوا کہ یہ تینوں احوال (وجود، تلازم، تشخص) مادہ کے محتاج نہیں ہیں، کیونکہ اگر مادہ کے محتاج ہوتے تو مجردات میں نہ پائے جاتے، حالانکہ یہ تینوں احوال مجردات میں پائے جاتے ہیں، جس کا بیان ابھی گذرا، لہذا ثابت ہوگیا کہ مذکورہ تینوں احوال مادہ کے محتاج نہیں ہیں، اور جب ہیولی اور صورت جسمیہ کے مذکورہ احوال مادہ کے بالکل بھی محتاج نہیں ہیں تو ان کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کیا جائے گا، نہ کہ علم طبعی میں، اس لیے کہ علم طبعی میں تو اُن احوال سے بحث ہوتی ہے، جو دونوں وجود میں مادہ کے محتاج ہوتے ہیں، جیسے انسان۔

(ج) **تعقل**: سے مراد وجود ذھنی ہے، **وجود**: سے مراد وجود خارجی ہے، **مادہ**: سے مراد ہیولی ہے، **صورت**: سے مراد صورت جسمیہ ہے۔

سوال نمبر (٢٤) ص/ ١٧

لَا شُبْهَةَ فِيْ أَنَّ الْهَيُوْلٰى لَا تَفْتَقِرُ فِيْهِمَا إِلَيْهَا، وَلَا شَكَّ فِيْ أَنَّ الصُّوْرَةَ لَا تَفْتَقِرُ إِلَيْهَا فِي التَّعَقُّلِ، وَأَمَّا أَنَّ الصُّوْرَةَ لَا تَفْتَقِرُ إِلَيْهَا فِي الْوُجُوْدِ الْخَارِجِيِّ، فَلِمَا بَيَّنُوْهُ مِنْ أَنَّ الْهَيُوْلٰى مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الصُّوْرَةِ فِي الْوُجُوْدِ وَالْبَقَاءِ، وَالصُّوْرَةُ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْهَيُوْلٰى فِي التَّشَكُّلِ، دُوْنَ الْوُجُوْدِ لِئَلَّا يَلْزَمَ الدَّوْرُ.

(الف) ہیولی اور صورت جسمیہ کے مباحث، حکمت الٰہیہ میں کیسے داخل ہیں؟ فاضل میبذی نے عبارت میں اس کی توجیہ کی ہے، آپ اس کی وضاحت کریں (ب) مذکورہ توجیہ کی

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بنیاد پر دور کیسے لازم نہیں آئے گا، اور اگر صورت اپنے وجود میں ہیولی کی محتاج ہو، تو کیسے دور لازم آئے گا؟

جواب :

(الف) عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ہیولی اور صورت جسمیہ چونکہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں، اس لیے ان دونوں کے مباحث کو حکمت الٰہیہ میں شمار کیا ہے، رہی یہ بات کہ ہیولی اور صورت مادہ کے محتاج کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کو شارح نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے۔

اولاً یہ بیان کیا کہ ہیولی کسی بھی وجود میں مادہ کا محتاج نہیں ہے، اور شارح نے دلیل ذکر نہیں کی ہے، کیونکہ وہ بہت واضح ہے۔

دلیل یہ ہے کہ اگر ہیولی مادہ کا محتاج ہو، تو احتیاج الشیٔ الی نفسہ لازم آئے گا، کیونکہ ہیولی خود ایک مادہ ہے، اور جب وہ مادہ کا محتاج ہوگا، تو گویا کہ مادہ مادہ کا محتاج ہوگا، اور یہی احتیاج الشیٔ الی نفسہ ہے، اور یہ محال ہے، لہذا جس کی وجہ سے یہ لازم آیا ہے وہ بھی باطل ہے، یعنی ہیولی کا مادہ کا محتاج ہونا، چنانچہ یہ ثابت ہوگیا، کہ ہیولی مادہ کا محتاج نہیں ہے، کسی بھی وجود میں، ورنہ احتیاج الشیٔ الی نفسہ لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔

ولا شک فی انّ الصورة: اس عبارت سے شارح نے یہ بیان کیا ہے کہ صورت جسمیہ بھی وجود ذھنی میں مادہ کی محتاج نہیں ہے، کیونکہ جب ہم صورت جسمیہ کا تصور کرتے ہیں، تو تصور کرنے میں کسی مادہ کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ اتنا تصور (**هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث**) کافی ہوتا ہے، کہ اتنا تصور کرنے سے صورت جسمیہ ذہن میں آگئی اور کسی مادہ کی ضرورت نہیں پڑی، تو معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ بھی وجود ذھنی میں مادہ کی محتاج نہیں ہے۔

وامّا ان الصورة لا تفتقر : یہاں سے یہ بیان کیا ہے، کہ صورت جسمیہ وجود خارجی میں بھی مادہ کی محتاج نہیں ہے، کیونکہ اگر صورت جسمیہ وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہو، تو دور لازم آئے گا، اور دور محال ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اس کی توجیہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے یہ بیان کیا ہے، کہ ہیولی اپنے وجود وبقاء میں صورت جسمیہ کا محتاج ہوتا ہے، یعنی ہیولی نہ تو بغیر صورت جسمیہ کے پایا جاسکتا ہے، اور نہ باقی رہ سکتا ہے، اب اگر صورت جسمیہ بھی وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہو جائے، تو دور لازم آئے گا، اس لیے کہ مادہ وجود خارجی میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے، اور صورت جسمیہ وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہے، اور یہی دور ہے، کیونکہ دونوں ایک دوسرے پر موقوف ہیں، اور جہت توقف بھی دونوں میں ایک ہے، یعنی وجود خارجی، پس اسی لیے فلاسفہ نے یہ کہا: کہ ہیولی وجود خارجی میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے، اور صورت جسمیہ ہیولی کی تشکل میں محتاج ہے، نہ کہ وجود خارجی میں، پس اب دونوں کے موقوف ہونے کی جہت بدل گئی، لہذا اب دور لازم نہیں آئے گا، اور ایسا فلاسفہ نے دور سے بچنے کے لیے کیا ہے۔

(ب) مذکورہ توجیہ (کہ ہیولی صورت جسمیہ پر موقوف ہے اپنے وجود خارجی میں، اور صورت جسمیہ ہیولی پر موقوف ہے اپنے تشکل میں) سے دور اس لیے لازم نہیں آئے گا، کیونکہ دونوں کے ایک دوسرے موقوف ہونے کی جہت بدلی ہوئی ہے، (کہ ہیولی کا توقف اپنے وجود خارجی کے اعتبار سے ہے، اور صورت جسمیہ کا توقف اپنے تشکل میں ہے) اور دور لازم آنے کے لیے جہت کا ایک ہونا ضروری ہے، اور وہ موجود نہیں ہے، لہذا دور لازم نہیں آتا۔

اگر صورت جسمیہ اپنے وجود میں ہیولی کی محتاج ہو، تو دور اس طرح لازم آئے گا، کہ ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے، اور صورت بھی اپنے وجود میں مادہ کی محتاج ہے، اور دونوں کی جہت بھی ایک ہے، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج، اور ایک دوسرے پر موقوف، اپنے وجود میں ہی ہیں، پس دور کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، اور وہ "توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء من جهة واحدة" ہے، (کہ ایک شئ کا موقوف ہونا اس شئ پر کہ یہ شئ خود اس پہلی شئ پر موقوف ہو، اور جہت بھی دونوں کی ایک ہو)، اور وہ یہاں پایا جارہا ہے، کہ ہیولی اپنے وجود میں موقوف ہے صورت جسمیہ پر، اور صورت جسمیہ اپنے وجود میں موقوف ہے ایسے ہیولی پر جو کہ خود صورت جسمیہ پر موقوف ہے، اور جہت

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

توقف بھی ایک ہے، تو اس طرح دور لازم آئے گا، فاحفظ۔

سوال نمبر (۲۵) ص/ ۱۸

اَلظَّاهِرُ إِسْقَاطُ لَفْظِ بَعْضٍ مِنَ الْمَتْنِ ؛ اَقُوْلُ : إِنَّ لَيْسَ لَهُ وَجْهٌ ظَاهِرٌ ؛ فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّازِمَ مِنَ الدَّلِيْلِ الْمَذْكُوْرِ هُوَ وُجُوْبُ اِنْتِهَاءِ الْأَجْسَامِ الْقَابِلَةِ لِلْاِنْفِكَاكِ إِلٰى أَجْسَامٍ مُتَّصِلَةٍ، فَإِنْ تَمَّ أَنَّ هٰذِهِ الْأَجْسَامَ الْمُتَّصِلَةَ قَابِلَةٌ لِلْاِنْفِكَاكِ ثَبَتَ أَنَّ بَعْضَ الْأَجْسَامِ الْقَابِلَةِ لِلْاِنْفِكَاكِ لَا كُلَّهَا، مُتَّصِلٌ وَاحِدٌ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) اعتراض وجواب کی تشریح کیجئے۔

جواب :

(الف) ظاہر ''بعض'' کے لفظ کو ساقط کر دینا ہے متن سے، میں کہتا ہوں کہ اس کی (بعض کے ساقط کرنے کی) کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے، کیونکہ آپ یہ جانتے ہیں، کہ مذکورہ دلیل سے جو بات لازم آئی ہے، وہ اجسام قابلہ للانفکاک کا اجسام متصلہ تک پہونچنے کا واجب ہونا ہے، پھر اگر یہ بات تام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ، انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں تو بھی یہی ثابت ہوگا کہ بعض اجسام، جو جدائیگی کو قبول کرنے والے ہیں، متصل واحد ہیں نہ کہ تمام۔

(ب) ماتن نے ہدایۃ الحکمت میں اثبات ہیولی کی دلیل میں لفظ ''بعض'' فرمایا ہے اور وہ عبارت یہ ہے'' بعض الأجسام القابلة.... الخ'' سید شریف نے شرح ہدایۃ الحکمت میں یہ کہا ہے کہ لفظ ''بعض'' ماتن کو نہیں لانا چاہئے تھا، اور نہ لانے کی وجہ نہیں بیان فرمائی، بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے، کہ جب تمام اجسام برابر ہیں تو بعض اجسام کو متصل، اور بعض کو غیر متصل کہنا، ترجیح بلا مرجح ہوگا لہذا بعض لانے کی ضرورت نہیں ہے۔

شارح نے لفظ ''بعض'' کے ساقط کرنے والے پر اعتراض کیا ہے، اور یہ کہا ہے: کہ ''بعض'' کے ساقط کرنے کی کوئی معقول وجہ تو سمجھ میں نہیں آتی، ہاں ''بعض'' کے ذکر کرنے کی بات ضرور معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ماتن نے جو دلیل دی ہے اس میں فوراً تو نہیں کہا کہ تمام اجسام متصل ہیں بلکہ اجسام قابلہ للانفکاک کی تقسیم در تقسیم کرتے ہوئے آخر میں تقسیم ایسے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اجسام تک پہونچے گی جو متصل واحد ہوں گے، اور چھوٹے چھوٹے اور سخت ہونے کی وجہ سے قابل انفکاک نہیں ہوں گے، پس متصل واحد ہونا، ان بعض اجسام کا ثابت ہوا جو کہ تقسیم در تقسیم کے بعد ہیں، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ وہ اجسام متصلہ، قابل انفکاک ہیں تو بھی یہی ثابت ہوگا کہ بعض اجسام جو کہ جدا ہونے کو قبول کرنے والے ہوں، متصل واحد ہیں، نہ کہ تمام اجسام، اس لیے کہ وہ اجسام جو اولاً فرض کیے گئے تھے۔ پھر تقسیم در تقسیم ہوتے ہوئے اجسام متصلہ تک پہونچے۔ وہ سب تو غیر متصل ہی رہے، اس لیے بعض کا لفظ لانا بالکل برموقع اور بر محل ہے، زائد نہیں ہے۔

سوال نمبر (۲۶) ص/ ۲۱

وَاعْلَمْ أَنَّ مَاذَكَرْنَا هُوَ مَذْهَبُ الْمَشَّائِيِّيْنَ كَأَرَسْطُوْ وَالشَّيْخَيْنِ اَبِيْ نَصْرٍ وَاَبِيْ عَلِيٍّ ، وَأَمَّا الْإِشْرَاقِيُّوْنَ كَأَفْلَاطُوْنَ وَالشَّيْخِ الْمَقْتُوْلِ فَذَهَبُوْا إِلٰى أَنَّ الْجَوْهَرَ الْوَحْدَانِيَّ الْمُتَّصِلَ فِيْ حَدِّ ذَاتِهٖ، قَائِمٌ بِذَاتِهٖ غَيْرُ حَالٍ فِيْ شَيْءٍ آخَرَ؛ لِكَوْنِهٖ مُتَحَيِّزًا بِذَاتِهٖ وَهُوَ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ، فَهُوَ عِنْدَهُمْ جَوْهَرٌ بَسِيْطٌ لَا تَرْكِيْبَ فِيْهِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ أَصْلًا ،وَقَابِلٌ لِطَرَيَانِ الْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ مَعَ بَقَائِهٖ فِيْ حَالَتَيْنِ فِيْ حَدِّ ذَاتِهٖ وَهُوَ مِنْ حَيْثُ جَوْهَرِهٖ وَذَاتِهٖ يُسَمّٰى جِسْمًا وَمِنْ حَيْثُ قَبُوْلِهٖ لِلصُّوْرَةِ النَّوْعِيَّةِ الَّتِيْ لِأَنْوَاعِ الْجِسْمِ يُسَمّٰى هَيُوْلٰى .

(الف) ضمیروں کا مرجع واضح کرتے ہوئے ترجمہ کیجئے (ب) جسم طبعی مطلق کی ترکیب اور عدم ترکیب کے بارے میں متکلمین مشائین اور اشراقیین کا مذہب مختصراً لکھنے کے بعد عبارت کی تشریح کیجئے (ج) "الجوهر الوحداني المتصل في حد ذاته قائم بذاته" سے کیا مراد ہے؟ ہیولی یا صورت جسمیہ؟۔

جواب :

(الف) آپ جان لیجئے کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے، وہ مشائین کا مذہب ہے، جیسے ارسطو اور شیخین یعنی "ابونصر فارابی اور ابوعلی سینا" رہے "اشراقیین" جیسے افلاطون اور شیخ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

مقتول (شہاب الدین) تو وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ "جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ" بذات خود قائم ہے، کسی دوسری شئ میں حلول کرنے والی نہیں ہے، اس کے بذات خود متحیز ہونے کی وجہ سے، اور جوہر وحدانی متصل ہی (یعنی صورت جسمیہ) جسم مطلق ہے، پس جسم مطلق اشراقیین کے نزدیک ایک جوہر بسیط ہے، جس میں خارج کے اعتبار سے بالکل ترکیب نہیں ہے، اور اتصال وانفصال کے طاری ہونے کو قبول کرنے والا ہے، دونوں حالتوں میں اپنی ذات کی باقی رہتے ہوئے، اور اس کا اپنے جوہر اور ذات کے اعتبار سے "جسم" نام رکھا جاتا ہے، اور اس کے اس صورت نوعیہ کو قبول کرنے کے اعتبار سے جو صورت نوعیہ جسم کے اقسام کے لیے ہے "ہیولی" نام رکھا جاتا ہے۔

(ب) متکلمین کے نزدیک جسم مطلق طبعی ہے، صرف اجزاء لایتجزی سے مرکب ہے فقط۔

مشائیین کے نزدیک "جسم مطلق" ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے۔

اشراقیین کے نزدیک "جسم مطلق" مرکب نہیں ہے، بلکہ صورت جسمیہ ہی جسم مطلق ہے۔

عبارت کی توضیح: شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل میں جو کچھ ہم نے بیان کیا یعنی جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت جسمیہ سے، یہ مشائیین کا مذہب ہے، جیسے ارسطو، ابونصر فارابی اور ابوعلی سینا، ان سب کا یہی مذہب ہے جو ہم نے بیان کیا، البتہ اشراقیین جیسے افلاطون اور شیخ مقتول شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں، کہ "جسم مطلق" وہ صورت جسمیہ ہی ہے، ہیولی سے مرکب نہیں ہے۔

اس کو سمجھنے سے پہلے سمجھو، کہ اشراقیین کے نزدیک حلول کہتے ہیں، تبعیۃ فی التحیز کو یعنی ایک شئ اپنے تحیز میں دوسرے کے تابع ہو، بالذات خود متحیز نہ ہو سکتی ہو جیسے سفیدی کہ وہ جسم کے بغیر نہیں پائی جا سکتی، پس سفیدی کا جسم میں حلول ہوگا۔

(اب سنئے) کہ صورت جسمیہ کا ہی دوسرا نام "جوہر وحدانی متصل" ہے، اور صورت جسمیہ جوہر ہے، اور جوہر بذات خود قائم ہوتا ہے، اب اگر صورت جسمیہ کا کسی چیز میں حلول مانا جائے تو صورت جسمیہ کا اپنے تحیز میں دوسرے کا محتاج ہونا لازم آئے گا، کیونکہ حلول وہی چیز

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

کرے گی جو غیر کی محتاج ہو، اور آپ ابھی یہ مانتے ہوئے آئے ہیں کہ صورت جسمیہ جوہر ہے، قائم بذاتہ ہے، پس حاصل یہ نکلا کہ صورت جسمیہ ہی اشراقیین کے نزدیک ''جسم مطلق'' ہے، پس جسم مطلق ان کے نزدیک ایک جوہر بسیط ہے، جس میں خارج کے اعتبار سے بالکل بھی ترکیب نہیں ہے البتہ مشائیین حضرات، ذہن میں ترکیب کے قائل ہیں، اسی لیے وہ جسم کو قابل للا نفکاک والا اتصال مانتے ہیں، یعنی جسم پر جو اتصال اور انفصال طاری ہوتا ہے، اس کو قبول کرنے والا یہی جوہر ''وحدانی متصل'' یعنی صورت جسمیہ ہے۔

اور مشائیین حضرات صورت جسمیہ کو فقط اس کے ذات کے اعتبار سے جسم کہہ دیتے ہیں، اور صورت نوعیہ کو قبول کرنے کے اعتبار سے ہیولی بھی کہہ دیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ہیولی نام کی ان کے یہاں کوئی چیز نہیں ہے، جو کچھ ہے وہ سب جوہر وحدانی یعنی صورت جسمیہ ہے، یہی جسم ہے، اور یہی ہیولی ہے۔

برخلاف مشائیین کے، کہ وہ صورت جسمیہ کے علاوہ الگ سے ہیولی کے قائل ہیں۔

(ج) اس سے مراد صورت جسمیہ ہے۔

سوال نمبر (۲۷) ص/ ۲۲

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ ذٰلِكَ الْجِسْمَ مُرَكَّبٌ مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ وَجَبَ أَنْ تَكُوْنَ الْأَجْسَامُ كُلُّهَا مُرَكَّبَةً مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) اس عبارت کو اس طرح حل کیجئے کہ اس کا تعلق سیاق وسباق سے واضح ہو جائے۔

جواب :

جب یہ بات ثابت ہوگئی، کہ وہ جسم (جو کہ متصل واحد اور قابل للا نفکاک ہے) ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے، تو یہ بات واجب ہے کہ تمام اجسام مرکب ہوں ہیولی اور صورت جسمیہ سے۔

(ب) آپ یہ جان لیں کہ فلاسفہ کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے، کہ جس سے تمام

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اجسام میں ہیولی ثابت کردیں، اسی لیے فلاسفہ نے پہلے ماقبل میں بعض اجسام قابلۃ للا نفکاک میں ہیولی ثابت کردیا، پس جب اس میں ہیولی ثابت ہوگیا، تو اب اس کے واسطے سے تمام اجسام میں خواہ قابل للا نفکاک ہو یا نہ ہو، سب میں ہیولی ثابت ہو جائے گا۔

چنانچہ فرمایا: کہ جب بعض اجسام میں ہیولی ثابت ہوگیا، تو معلوم ہوا کہ بعض اجسام، ہیولی اور صورت سے مرکب ہیں، اور جب بعض اجسام ہیولی اور صورت سے مرکب ہیں، تو تمام اجسام بھی ہیولی اور صورت سے ضرور مرکب ہوں گے، خواہ وہ اجسام قابل للا نفکاک ہوں، جیسے اجسام عنصریہ یا غیر قابل للا نفکاک ہو، جیسے اجسام فلکیہ۔

سوال نمبر (۲۸) ص/ ۲۳

فَكُلُّ جِسْمٍ مُرَكَّبٌ مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ؛ هٰذَا الْحُكْمُ مَوْقُوْفٌ عَلٰى إِثْبَاتِ أَنَّ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِيَّةَ مَاهِيَةٌ نَوْعِيَّةٌ ،إِذْ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُوْنَ جِنْسًا أَوْ عَرْضًا عَامًّا، وَحِيْنَئِذٍ يَجُوْزُ اِخْتِلَافُ مُقْتَضَاهَا فِيْ أَفْرَادِهَا، وَاسْتَدَلَّ الشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ عَلٰى ذٰلِكَ بِأَنَّ الْجِسْمِيَّةَ إِذَا خَالَفَتْ جِسْمِيَّةً أُخْرٰى كَانَ ذٰلِكَ لِأَجَلِ أَنَّ هٰذِهِ حَارَّةٌ وَتِلْكَ بَارِدَةٌ أَوْ هٰذِهِ لَهَا طَبْعِيَّةٌ فَلَكِيَّةٌ وَتِلْكَ لَهَا طَبْعِيَّةٌ عُنْصُرِيَّةٌ إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْأُمُوْرِ الَّتِيْ تَلْحَقُ الْجِسْمِيَّةَ مِنْ خَارِجٍ وَكُلُّ مَا كَانَ اِخْتِلَافُهُ بِالْخَارِجِيَّاتِ دُوْنَ الْفُصُوْلِ كَانَ طَبْعِيَّةً نَوْعِيَّةً .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) متن کی عبارت ایک نتیجہ ہے ماقبل میں اثبات ہیولی کی دلیل دی گئی ہے اب شارح نے نتیجہ پر جو اشکال کیا ہے اس کا حاصل لکھئے پھر استدلال والی عبارت میں شیخ کے جواب کو سمجھا کر لکھئے۔

جواب :

(الف) پس ہر جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت جسمیہ سے، یہ حکم موقوف ہے اس بات کے ثابت کرنے پر کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہے چونکہ اس کے جنس یا عرض عام ہونے کا بھی احتمال ہے، اور اس وقت اس کے افراد میں اس کے مقتضاء کا مختلف ہونا جائز ہے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اور شیخ (ابوعلی سینا) نے شفاء میں اس پر بایں طور استدلال کیا ہے کہ ایک صورت جسمیہ جب دوسری صورت جسمیہ کے مخالف ہوتی ہے، تو وہ اس وجہ سے کہ یہ گرم ہے، اور وہ ٹھنڈی ہے، یا اس کے لیے طبعیّت فلکیہ ہے اور اس کے لیے طبعیّت عنصریہ ہے، اس کے علاوہ بھی ان امور کی وجہ سے جو صورت جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں اور ہر وہ شی جس کا اختلاف امورِ خارجیہ کے ذریعہ ہو نہ کہ فصول کے ذریعہ تو وہ طبعیّت نوعیہ ہوتی ہے۔

(ب) ماتنؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ صورت جسمیہ بعض اجسام میں ہیولی کی محتاج بالذات ہے، یعنی جہاں جہاں صورت جسمیہ ہوگی وہاں وہاں ہیولی بھی ہوگا، اور صورتِ جسمیہ ہر جسم میں موجود ہے، پس ہیولی بھی موجود ہوگا، لہذا یہ ثابت ہو جائے گا کہ ہر جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے کیونکہ صورت جسمیہ ہر جسم میں موجود ہے لہذا الا محالہ ہیولی بھی موجود ہوگا۔

هذا الحكم : یہ ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا (کہ صورت جسمیہ نے جب بعض اجسام میں ہیولی کا تقاضا کیا ہے، تو تمام اجسام میں بھی ہیولی کا تقاضا کرے گی کیونکہ صورت جسمیہ ہیولی کی محتاج بالذات ہے) اس بات پر موقوف ہے کہ آپ صورت جسمیہ کو ماہیت نوعیہ ثابت کر دیں، کیونکہ ماہیت نوعیہ ہی ایسی ماہیت ہے، جو اپنے افراد میں برابر برابر تقاضا کرتی ہے، کہ مثلاً انسان ایک ماہیت نوعیہ ہے، اور اس کے افراد زید، عمر اور بکر وغیرہ ہیں، پس اگر انسان کا تقاضا اپنے ایک فرد مثلاً زید میں ناطقیت ہے تو اپنے تمام افراد میں بھی باطقیت کا تقاضا کرے گی برخلاف جنس اور عرض عام کے کہ ان کا تقاضا اپنے افراد میں برابر سرابر نہیں ہوتا مثلاً آپ جنس کی ایک مثال لیجئے جیسے: حیوان ایک جنس ہے، جس کے افراد انسان، گدھے گھوڑے وغیرہ ہیں۔

پس اب اگر حیوانیت انسان کے ضاحک ہونے کا تقاضا کرے تو یہی حیوانیت اپنے دیگر افراد مثلاً گدھے، گھوڑے میں ضحک کا تقاضا نہیں کرتی، تو معلوم ہوا کہ ماہیت نوعیہ اپنے افراد میں برابری کی متقاضی ہے، برخلاف جنس اور عرض عام کے، کہ یہ دونوں اپنے افراد میں

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

برابری کے مقتضی نہیں ہیں، پس اگر آپ صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے کو ثابت کردیں، تو آپ کا نتیجہ تسلیم ہے، ورنہ تو ہوسکتا ہے کہ صورت جسمیہ جنس وغیرہ ہو، جس کا تقاضا اپنے افراد میں برابری کا نہ ہو تو آپ کا نتیجہ (صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا) درست نہیں ہوگا، کیونکہ صورت جسمیہ مثلاً جنس ہونے کی صورت میں اگر بعض جسم میں ہیولی کا تقاضا کرے، تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ صورت جسمیہ دیگر تمام افرادِ جسمیہ میں بھی ہیولی کا تقاضا کرے، کیونکہ جنس اپنے افراد میں برابری کا تقاضا ہی نہیں کرتی جیسا کہ ابھی اس کی تفصیل گذری۔

جواب: ''استدل'' سے شارح نے صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے کی دلیل دی ہے، کہ شیخ ابوعلی سینا نے اپنی کتاب ''شفاء'' میں یہ کہا ہے، کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے، اور جس چیز کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہو وہ نوع ہوتی ہے، پس نتیجہ نکلا کہ صورت جسمیہ نوع ہے۔

اب صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے، اس کی توضیح یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد اپنی حقیقت کے اعتبار سے متخلف نہیں ہیں، بلکہ تمام اجسام کی صورِ جسمیہ کی حقیقت ایک ہے، اور وہ جوهر ممتد فی الجهات الثلاث ہے، خواہ کوئی بھی جسم ہو، عنصری ہو یا فلکی سب کی صورتِ جسمیہ کی حقیقت ایک ہے، البتہ اختلاف امورِ خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے، مثلاً یہ صورت جسمیہ بارد ہے، اور وہ صورت جسمیہ حار ہے، تو دیکھئے صورت جسمیہ دونوں کی دونوں حقیقت میں ایک ہے، لیکن اختلاف بارد اور حار ہونے کی وجہ سے ہے، جو کہ ایک امر خارج ہے، اسی طرح عناصر کی صورت جسمیہ اور افلاک کی صورت جسمیہ دونوں حقیقت میں ایک ہیں، یعنی دونوں کی حقیقت ''هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث'' ہے، البتہ اختلاف اس اعتبار سے ہے، کہ ایک کے ساتھ طبعیۃ فلکیہ مل گئی، اور دوسری کے ساتھ طبعیۃ عنصریہ، اور یہ دونوں ایک امر خارج ہیں، اور اس کے علاوہ بھی دیگر بہت سی چیزیں جن کی وجہ سے عناصر اور افلاک کی صور جسمیہ میں اختلاف ہوجاتا ہے، لیکن وہ سب

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

چیزیں جو اختلاف کا سبب ہیں امر خارج ہیں، اور جس چیز میں اختلاف امر خارج کی وجہ سے ہو، حقیقت میں کوئی اختلاف نہ ہو تو وہ ماہیت نوعیہ ہوتی ہے، اور صور جسمیہ کے افراد میں اختلاف بھی امر خارج کی وجہ سے ہے، نہ کہ حقیقت کے اعتبار سے، لھذا صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہوگئی، اور جب صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا ثابت گیا تو نتیجہ بھی ثابت ہو گیا۔

سوال نمبر (٢٩) ص/ ٢٤

إِنَّ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِيَّةَ لَا تَتَجَرَّدُ عَنِ الْهَيُوْلٰى لِأَنَّهَا لَوْ وُجِدَتْ بِذَاتِهَا بِدُوْنِ حُلُوْلِهَا فِي الْهَيُوْلٰى ، فَإِمَّا أَنْ تَكُوْنَ مُتَنَاهِيَةً أَوْ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ لَا سَبِيْلَ إِلَى الثَّانِيْ ، لِأَنَّ الْأَجْسَامَ كُلَّهَا مُتَنَاهِيَةٌ وَإِلَّا لَأَمْكَنَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ مَبْدَءٍ وَاحِدٍ اِمْتِدَادَانِ عَلٰى نَسْقٍ وَاحِدٍ كَأَنَّهُمَا سَاقَا مُثَلَّثٍ وَكُلَّمَا كَانَا أَعْظَمَ كَانَ الْبُعْدُ بَيْنَهُمَا أَزْيَدَ فَلَوْ اِمْتَدَّا إِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ لَأَمْكَنَ بَيْنَهُمَا بُعْدٌ غَيْرُ مُتَنَاهٍ مَعَ كَوْنِهِ مَحْصُوْرًا بَيْنَ حَاصِرَيْنِ هٰذَا خُلْفٌ.

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) عبارت کی مختصراً ایسی توضیح کیجئے کہ مقصد ومطلب سمجھ میں آجائے۔

جواب :

(الف) صورت جسمیہ ہیولی سے خالی نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ صورت جسمیہ اگر بذات خود پائی جائے، ہیولی میں حلول کئے بغیر، تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دوسری شق کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے، اس لیے کہ تمام اجسام متناہی ہیں، ورنہ تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ایک مبدء سے دو لمبے خط نکلیں ایک طریقہ پر، گویا کہ وہ دونوں مثلث کی ساقیں ہیں، اور جب جب وہ دونوں ساقیں بڑی ہوتی جائیں گی تو ان دونوں کے درمیان بُعد بھی زیادہ ہوتا جائے گا، پس اگر وہ دونوں ساقیں غیر نہایہ تک دراز ہوں تو ان دونوں کے درمیان ایک بُعد غیر متناہی ممکن ہوگا، اسی کے ساتھ ساتھ وہ بعد دو حاصروں کے درمیان گھرا ہوا ہوگا، اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(ب) اس عبارت کا مقصد صورت جسمیہ اور ہیولی کے درمیان تلازم کو ثابت کرنا

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہے، اولاً یہ سمجھ لو کہ ماتن کا یہ طریقہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کے وجود کو ثابت کرنا چاہتے ہیں تو عدم کی تمام صورتوں کو باطل کر دیتے ہیں، جس کے نتیجہ میں وجود ثابت ہو جاتا ہے، اسی طرح بالعکس۔

اب سمجھو کہ ماتن کا دعوی ہے کہ صورت جسمیہ ہیولی سے مجرد (خالی) نہیں ہوتی، یعنی صورت جسمیہ ہیولی کے بغیر متشکل نہیں ہوتی، کیونکہ اگر صورت کا وجود بذاتہ ہو؛ تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) صورت جسمیہ متناہی ہوگی (۲) یا غیر متناہی ہوگی، غیر متناہی تو ہو نہیں سکتی؛ کیونکہ اگر صورت جسمیہ کو غیر متناہی مان لیں، تو اجسام یعنی ابعاد کا بھی غیر متناہی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اجسام یعنی ابعاد، متناہی ہیں، تو معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ بھی متناہی ہے، غیر متناہی نہیں ہے، پس احتمال ثانی یعنی غیر متناہی ہونا باطل ہو گیا، اور ماتن نے متناہی ہونے کو بھی باطل کر دیا ہے، اور ہیولی چونکہ صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر پائے جانے کی دو ہی صورتیں تھیں، اور وہ دونوں باطل ہیں، پس صورت کا ہیولی سے خالی ہو کر پایا جانا بھی باطل ہے۔

وإلا لأمكن: یہاں سے ماتن اجسام یعنی ابعاد کے متناہی ہونے کی دلیل بیان کرتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ابعاد متناہی نہ ہوں، یعنی غیر متناہی ہوں، تو غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین اور متناہی ہونا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے؛ کیونکہ ایک شئ غیر متناہی اور متناہی دونوں ہو، تو یہ اجتماع نقیضین ہے، اور یہ محال لازم آیا ہے ابعاد کے غیر متناہی ماننے کی وجہ سے، لھذا ابعاد کا غیر متناہی ہونا ہی باطل ہے، کیونکہ مستلزمِ محال خود محال ہوتا ہے۔

اور یہ محال کہ ابعاد غیر متناہی اور متناہی دونوں ہوں، اس طرح لازم آتا ہے کہ ایک ہی مبدء سے مثلث کے دو ساق الی غیر النہایہ کھینچے جائیں، جیسے: یہ

اب جس قدر دونوں ساقوں کی لمبائی ہوگی اسی قدر ان دونوں کے درمیان کا بعد ہوگا، اور دونوں ساقیں غیر متناہی ہیں، پس ان دونوں کے درمیان کا بُعد بھی غیر متناہی ہوگا، لیکن غیر متناہی ہونے کے باوجود وہ محصور بین الحاصرین ہوگا، جس کے نتیجہ میں وہ متناہی ہو جائے گا،

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اور غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا محال ہے، اور یہ محال لازم آیا ہے، ابعاد کے غیر متناہی ماننے کی وجہ سے، پس ابعاد کا غیر متناہی ہونا ہی باطل ہے، اور جب ابعاد غیر متناہی نہیں ہے تو متناہی ہونا ثابت ہوگیا۔

ھـذا خـلـف: یعنی مانا تھا بعد کو غیر متناہی، اور محصور بین الحاصرین کی وجہ سے متناہی ہوگیا، جو کہ خلاف مفروض ہے۔

سوال نمبر (۳۰) ص/۳۰

فَذٰلِکَ الشَّکْلُ إِمَّا أَنْ یَّکُوْنَ لِلْجِسْمِیَّةِ لِذَاتِهَا مِنْ حَیْثُ هِيَ، وَهُوَ مُحَالٌ وَإِلَّا لَکَانَتِ الْأَجْسَامُ کُلُّهَا مُتَشَکِّلَةً بِشَکْلٍ وَاحِدٍ أَوْ بِسَبَبٍ لَازِمٍ لِلْجِسْمِیَّةِ وَهُوَ أَیْضًا مُحَالٌ؛ لِمَا مَرَّ أَوْ لِسَبَبٍ عَارِضٍ لَهَا وَهُوَ أَیْضًا مُحَالٌ وَإِلَّا لَأَمْکَنَ زَوَالُهُ فَأَمْکَنَ أَنْ تَتَشَکَّلَ الصُّوْرَةُ بِشَکْلٍ آخَرَ فَتَکُوْنُ قَابِلَةً لِلْاِنْفِصَالِ وَکُلُّ مَا یَقْبَلُ الْاِنْفِصَالَ فَهُوَ مُرَکَّبٌ مِنَ الْهَیُوْلٰی وَالصُّوْرَةِ، فَتَکُوْنُ الصُّوْرَةُ الْعَارِیَةُ عَنِ الْهَیُوْلٰی مُقَارِنَةً لَهَا هٰذَا خُلْفٌ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) شکل اور زاویہ کی تعریف کر کے دونوں میں فرق بھی بیان کیجئے (ج) پھر مندرجہ بالا عبارت کا کس مسئلہ سے تعلق ہے اس کو بتاتے ہوئے تشریح کیجئے۔

جواب:

(الف) پس وہ شکل یا تو صورت جسمیہ کو اس کی ذات کی وجہ سے (لاحق) ہوگی اس کی ذات ہونے کی حیثیت سے، اور یہ محال ہے ورنہ تو یقیناً تمام اجسام شکل واحد کے ساتھ متشکل ہوں گے، یا (یہ شکل) صورت جسمیہ کے کسی سبب لازم کی وجہ سے (لاحق) ہوگی، اور یہ بھی محال ہے، اُس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی، یا (یہ شکل) صورت جسمیہ کے کسی سبب عارض کی وجہ سے (لاحق) ہوگی، اور یہ بھی محال ہے، ورنہ البتہ اس عارض کا زوال ممکن ہوگا، پس صورت جسمیہ کا ایک دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہونا ممکن ہوگا، تو وہ صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرنے والی ہوگی، اور ہر وہ شی جو انفصال کو قبول کرے، وہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہے، پس وہ صورت (جسمیہ) جو ہیولی سے خالی ہے، ہیولی سے مقارن ہوجائے گی، اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(ب) **شکل کی تعریف**: شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو احاطۂ تامہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، خواہ مقدار کا احاطہ ہو کسی شئ سے یا کسی شئ کا احاطہ ہو مقدار سے، "الشکل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة التّامّة سواء كان إحاطة المقدار بالشيء أو إحاطته بالمقدار" (میبذی: ص/۳)

زاویہ کی تعریف: زاویہ وہ ہیئت اور کیفیت ہے جو مقدار کو اس حیثیت سے عارض ہوتی ہے، کہ اس کا ایک حد یا ایک سے زیادہ حدود سے احاطہ ہوتا ہے، مگر وہ احاطہ تامہ نہیں ہوتا (بلکہ غیر تامہ ہوتا ہے) " الزاوية هي هيئة و كيفية عارضة للمقدار من حيث أنه محاط بحدٍ واحدٍ أو اكثر احاطة غير تامة" (میبذی/ص/۳)۔

زاویہ اور شکل میں فرق: یہ ہے کہ زاویہ میں احاطہ، ناقص ہوتا ہے، اور شکل میں احاطہ تامہ اور کاملہ ہوتا ہے۔

(ج) **تشریح**: اس عبارت کا تعلق اِس مسئلہ سے ہے کہ صورت جسمیہ، ہیولی سے مجرد ہو کر نہیں پائی جائے گی، پس اگر ہیولی سے مجرد ہو کر پائی جائے گی، تو اس کی دو صورتیں ہیں، متناہی ہوگی یا غیر متناہی، اگر متناہی ہوگی تو متشکل ہوگی، پھر ہمارا سوال ہوگا کہ صورت جسمیہ کے تشکل کی علت کیا ہے؟ اسی کو اِس عبارت میں بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ کہ تشکل کی علت تین چیزیں ہوسکتی ہیں، اور وہ تینوں باطل ہیں، پس جب علت ہونا باطل ہے، تو معلول یعنی متشکل ہونا بھی باطل ہے، اور جب متشکل ہونا باطل ہے تو متناہی ہونا بھی باطل ہے۔

اب تینوں صورتوں کی توضیح اور اس کا بطلان سنئے! کہ تشکل کی علت یا تو صورت جسمیہ کی ذات ہوگی یعنی صورت جسمیہ اپنی ذات کی وجہ سے متشکل ہے، پس تشکل کی علت ذاتِ صورتِ جسمیہ ہوئی اور یہ باطل ہے، کیونکہ اگر تشکل کی علت، صورت جسمیہ کی ذات ہی کو مان لیں تو تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا، اور تمام اجسام کا متشکل

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بشکل واحد ہونا بداہۃً باطل ہے۔

اور تمام اجسام کا متشکل بشکلٍ واحد ہونا اِس طرح لازم آئے گا، مثلاً آپ فرض کیجئے کہ صورت جسمیہ کو مربع کی شکل لاحق ہوئی، اور تشکل کی علت، صورت جسمیہ کی ذات ہی ہے، اور صورت جسمیہ کی ذات تو ہر جسم میں ہوتی ہے، پس لازم آیا کہ تمام اجسام مربع ہوں دیگر کسی شکل میں نہ ہو، اور یہ باطل ہے، کیونکہ بہت سے اجسام مثلث ہیں اور بہت سے مخمس وغیرہ ہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ تشکل کی علت، صورت جسمیہ کا لازم ہو، اور یہ بھی باطل ہے؛ کیونکہ لازم اپنے ملزوم سے جدا نہیں ہوتا، پس جہاں بھی صورت جسمیہ ہوگی وہاں اس کا لازم بھی ہوگا، اور صورت جسمیہ تمام اجسام میں ہوتی ہے، لھذا لازم کا ہونا بھی ضروری ہوگا، اور اس طرح وہی پہلی خرابی یعنی ''تمام اجسام کا متشکل بشکلٍ واحد ہونا'' لازم آئے گا، مثلاً صورت جسمیہ کو اس کے لازم کی وجہ سے مربّع کی شکل حاصل ہوئی تھی، پس جہاں بھی صورت جسمیہ ہوگی وہاں اسے مربّع کی شکل حاصل ہوگی، اس کے لازم کی وجہ سے، اور صورت، تمام اجسام میں ہے، پس تمام اجسام کا مربع ہونا لازم آئے گا، اور اس طرح متشکل بشکلٍ واحد ہونا لازم آجائے گا جو کہ بداہۃً محال ہے۔

اور تیسری صورت یہ ہے کہ تشکل کی علت، اس کا عارض ہو، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ اگر عارض علت ہو تو عارض کا زوال ممکن ہوگا، کیونکہ عارض کہتے ہی اس کو ہیں جس کا زوال ممکن ہو، چنانچہ اب اس عارض کی وجہ سے جو شکل لاحق ہوگی اس کا زوال بھی ممکن ہوگا، اور جب ایک شکل زائل ہوگی تو دوسری شکل آجائے گی یعنی تبدل اشکال ہوگا، اور تبدل اشکال بغیر انفصال کے ہوتا نہیں، لھذا انفصال ماننا پڑے گا، یعنی صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرے گی تاکہ تبدلِ اشکال ہو سکے، اور قاعدہ ہے کہ جو بھی شیٔ انفصال کو قبول کرے گی وہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مقارن ہوگی، پس صورت جسمیہ بھی ہیولی سے مقارن ہوگی، اور یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ ہم نے تو صورت جسمیہ کو ہیولی سے مجرد مانا ہے اور لازم آرہا ہے ہیولی سے مقارن ہونا، پس معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ کے تشکل کی علت اس کا عارض بھی نہیں ہے، پس جب علت

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہونے کی یہ تینوں صورتیں باطل ہوگئیں، تو صورت جسمیہ کا متشکل ہونا ہی باطل ہوگیا، اور جب متشکل ہونا باطل ہوگیا، تو متناہی ہونا بھی باطل ہوگیا۔

سوال نمبر (۳۱) ص/۳۱

قَدْيُقَالُ :لَا نُسَلِّمُ أَنَّ تَبَدُّلَ الشَّكْلِ إِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْإِنْفِصَالِ فَإِنَّ الْأَمْرَ الْمُتَّصِلَ الْمُدَوَّرَإِذَا كُعِبَ يَتَغَيَّرُ شَكْلُهُ مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ ، وَأُجِيْبَ عَنْهُ بِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ اِنْفِصَالٌ فَلَا بُدَّ مِنْ اِنْفِعَالٍ وَهُوَ مِنْ لَوَاحِقِ الْمَادَّةِ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) اعتراض کی وضاحت کریں پھر "توضیحه علی ما قرروه" کی روشنی میں جواب واضح کریں۔

جواب :

(الف) کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ تبدلِ شکل، انفصال ہی کی وجہ سے ہوتا ہے؛ کیونکہ ایک متصل اور گول چیز کو جب چوکور بنادیا جائے، تو اس کی شکل بغیر (کسی جزء کے) جدا کئے، بدل جاتی ہے، اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اگر انفصال نہیں ہے تو انفعال تو ضروری ہے؛ اور انفعال، لواحقِ مادہ میں سے ہے۔

(ب) اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ "تبدلِ شکل" بغیر انفصال کے نہیں ہوتا، ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے، یعنی تبدلِ شکل کے لیے انفصال لازم نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں، کہ تبدلِ شکل ہو رہا ہے لیکن انفصال نہیں ہو رہا ہے، مثلاً آپ کوئی نرم و ملائم گول چیز لیجئے پھر اسے دونوں طرف سے دونوں ہتھیلیوں سے دبایئے تو دیکھئے وہ ملائم چیز جو گول تھی اب چوکور ہوگئی، اور اس کا کوئی جزء الگ اور جدا بھی نہیں ہوا، تو دیکھئے مذکورہ مثال میں تبدلِ اشکال بغیر انفصال کے متحقق ہوگیا۔

واجیب :اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ٹھیک ہے ہمیں تسلیم ہے کہ تبدلِ شکل کے لیے انفصال ضروری نہیں ہے، لیکن صورت جسمیہ کے ایک شکل سے دوسری شکل اختیار کرلینے میں انفعال تو پایا جارہا ہے؛ کیونکہ انفعال کہتے ہیں اثر قبول کرنے کو، پس جب

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

صورت جسمیہ نے ایک شکل سے دوسری شکل اختیار کرلی، تو دوسری شکل کو قبول کیا، پس انفعال پایا گیا، اور انفعال، لواحقِ مادہ میں سے ہے، پس جب صورت جسمیہ میں انفعال پایا گیا تو معلوم ہوا کہ مادہ بھی صورت جسمیہ کے ساتھ موجود ہے، کیونکہ انفعال مادہ کے ساتھ ہی پایا جاتا ہے، پس جو خرابی انفصال کی وجہ سے لازم آرہی تھی (یعنی صورت جسمیہ کا مادہ کے ساتھ مقارن ہونا)، وہی خرابی انفعال کی وجہ سے بھی لازم آرہی ہے، پس آپ چاہے انفصال مانیں یا انفعال، خرابی تو لازم آنی ہی ہے، اور رہی اس بات کی دلیل کہ ''انفعال لواحقِ مادہ میں سے ہے'' یہ ہے کہ ہر جسم میں فعل (اثر ڈالنا) اور انفعال (اثر قبول کرنا) دونوں ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ دونوں یعنی فعل وانفعال کا فاعل ایک ہی شی ہو نہیں سکتی، بلکہ الگ الگ فاعل کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ فلاسفہ کا قاعدہ ہے ''الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد'' لھذا ''فعل'' کا فاعل صورت جسمیہ ہے، اور ''انفعال'' کا فاعل مادہ ہے، پس ثابت ہوگیا کہ انفعال وہیں ہوگا جہاں مادہ ہوگا، کیونکہ انفعال کا تعلق مادہ سے ہی ہے۔

سوال نمبر (۳۲) ص/۲۲

إِنَّ الْهَيُوْلٰى لَا تَتَجَرَّدُ عَنِ الصُّوْرَةِ لِأَنَّهَا لَوْ تَجَرَّدَتْ فَإِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ ذَاتَ وَضْعٍ أَوْلَا تَكُوْنَ، لَا سَبِيْلَ إِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ فَلَا سَبِيْلَ إِلٰى تَجَرُّدِهَا عَنِ الصُّوْرَةِ.

(الف) بتلایئے کہ ہیولی کے '' ذات وضع'' ہونے کا کیا مطلب ہے، (ب) پھر لکھئے کہ ہیولی کا صورت جسمیہ سے مجرد ہوکر ذات وضع ہونا محال کیوں ہے؟۔

جواب:

(الف) ذو وضع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اشارۂ حسیہ کو قبول کرنے والا ہو۔

(ب) اگر ہیولی، صورت سے مجرد ہوکر ذی وضع ہو تو یہ محال ہے اور باطل ہے؛ اس لیے کہ اگر ہیولی مجرد عن الصورۃ ہوکر ذو وضع ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ہیولی منقسم ہوگا یا منقسم نہیں ہوگا، اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، لہٰذا صورت سے ہیولی کا خالی ہونا باطل ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بہر حال منقسم نہ ہونا تو اس وجہ سے باطل ہے کہ جب ہیولی ذو وضع ہے تو منقسم ضرور ہوگا، کیونکہ جو بھی ذو وضع ہو وہ انقسام کو قبول کرتا ہے، پس اس کا غیر منقسم ہونا باطل ہو گیا، اور اگر آپ "ذو وضع" کے انقسام کو نہ مانیں تو جزء لا یتجزی لازم آجائے گا، کیونکہ وہی ایسا جوہر ہے جو ذو وضع ہے، اور تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا، اور آپ جزء لا یتجزی کو باطل مانتے ہیں، لھذا آپ کو ماننا پڑے گا کہ جو ذو وضع ہوگا وہ انقسام کو قبول کرے گا، پس ہیولی ذو وضع کا، غیر منقسم ہونا باطل ہو گیا۔

اور اگر منقسم ہوگا تو اس کی تین صورتیں ہیں، یا تو صرف طول میں منقسم ہوگا، تو خط جوہری لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، یا صرف طول اور عرض میں منقسم ہوگا، تو سطح جوہری لازم آئے گا، یہ بھی باطل ہے۔

اور اگر ہیولی تینوں جہت (طول، عرض، عمق) میں منقسم ہوگا، تو اس صورت میں ہیولی کا جسم ہونا لازم آئے گا، اور جسم مرکب ہوتا ہے ہیولی اور صورت جسمیہ سے، تو خلاف مفروض لازم آئے گا، کیونکہ مانا تھا صورت سے مجرد اور لازم آگیا صورت سے مرکب ہونا۔

سوال نمبر (۳۳) ص/۳۳

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ تَارَةً بِأَنَّهَا مَحَلٌّ لِلصُّوْرَةِ الْجِسْمِيَّةِ ، وَقَدْ أَشَرْنَا إِلَيْهِ مَعَ مَا عَلَيْهِ وَتَارَةً بِأَنَّهَا جُزْءٌ لِلْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ جَوْهَرٌ وَهٰذَا مَرْدُوْدٌ لِأَنَّ الْهَيْئَةَ الْمَخْصُوْصَةَ جُزْءٌ لِلسَّرِيْرِ مَعَ أَنَّهَا عَرَضٌ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) مندرجہ بالا عبارت میں ہیولی کے جوہر ہونے پر دلیل پیش کی گئی ہے، آپ اس کی وضاحت کیجئے (ج) "ھذا مردود" سے اس دلیل پر جو اعتراض کیا گیا ہے، آپ اعتراض کی تقریر کرنے کے بعد جواب بھی لکھئے۔

جواب :

(الف) اور کبھی ہیولی (کے جوہر ہونے) پر اس طور پر استدلال کیا جاتا ہے، کہ ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہے، اور ہم اِس استدلال کی طرف اس پر ہونے والے اعتراض کے ساتھ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اشارہ کر چکے ہیں، اور کبھی اس طور پر (استدلال کیا جاتا ہے) کہ ہیولی اس جسم کا جزء ہے جو کہ جوہر ہے، اور یہ (استدلال) رد کر دیا گیا ہے؛ کیونکہ مخصوص ہیئت، سریر (تخت) کی جزء ہے اس کے باوجود کہ وہ (ہیئت مخصوصہ) عرض ہے۔

(ب) عبارت مذکورہ میں ہیولی کے جوہر ہونے پر دو دلیلیں پیش گئی ہیں، اور وہ یہ ہیں

دلیل اول: ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہے، اور صورت جسمیہ چونکہ جوہر ہے اس لیے اس کا محل بھی جوہر ہوگا۔

دلیل ثانی: ہیولی جسم کا جزء ہے، اور جسم جوہر ہے اس لیے جسم کا جزء بھی جوہر ہوگا۔

(ج) **ھذا مردود**: اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہیولی جسم کا جزء ہے، اور خود جسم، جوہر ہے، لھذا اس کا جزء بھی جوہر ہوگا، یہ تسلیم نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو ایک ایسی مثال دکھاتے ہیں، جس میں ایک شئ جزء ہے، لیکن اس کے باوجود وہ عرض ہے، جیسے: تخت ایک جسم ہے اور جوہر ہے، اور اس تخت کی ہیئت مخصوصہ تخت کا جزء ہے، لیکن دیکھئے جزء ہونے کے باوجود عرض ہے، لھذا یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جوہر کا جزء بھی جوہر ہی ہو، جیسا کہ مذکورہ مثال میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے۔

جواب: اس اعتراض کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے، کہ مشائین فلاسفہ جو ہیولی کا اثبات کرتے ہیں، ان کے نزدیک کوئی بھی جوہر، عرض سے مرکب نہیں ہوتا، یعنی کوئی عرض جوہر کا جزء نہیں ہوتا، لھذا ہیئت مخصوصہ سریر کا جزء ہی نہیں ہے کہ اعتراض وارد ہو۔

قولہ قد اشرنا الیہ: آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ہیولی، صورت جسمیہ کا محل ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، اور شارح نے اس پر نقض بھی کیا ہے، جس کی مختصراً توضیح یہ ہے کہ ہیولی، صورت جسمیہ کا محل ہی نہیں ہے، کیونکہ دو چیزوں میں حلول کے متحقق ہونے کے وقت حال کا بذات خود محل کے لیے صفت بننا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ بیاض جسم میں حلول کرتا ہے، اور یہ بیاض بذات خود جسم کے لیے صفت ہے، پس ہیولی میں صورت جسمیہ کے حلول کو ثابت کرنے کے لیے پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ صورت جسمیہ بذات خود ہیولی کی صفت ہے، اور

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

آپ نے یہ ثابت کیا نہیں ہے، تو ہیولی صورت جسمیہ کا محل کیسے بن جائے گا، جب کہ جس پر ہیولی کا محل ہونا موقوف ہے وہ ہی ثابت نہیں ہے۔

سوال نمبر (٣٤) ص/ ٣٤

أَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ خَطًّا ، فَلِأَنَّ وُجُوْدَ الْخَطِّ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِسْتِقْلَالِ مُحَالٌ ؛ لِأَنَّهُ إِذَا انْتَهٰى إِلَيْهِ طَرَفَا السَّطْحَيْنِ فَإِمَّا أَنْ يَحْجُبَ تَلَاقِيْهِمَا أَوْ لَا يَحْجُبَ ، لَا جَائِزَ أَنْ لَا يَحْجُبَ وَإِلَّا لَزِمَ تَدَاخُلُ الْخُطُوْطِ وَهُوَ مُحَالٌ ، وَلَا جَائِزَ أَنْ يَحْجُبَ وَإِلَّا لَانْقَسَمَ الْخَطُّ فِيْ جِهَتَيْنِ وَهُوَ مُحَالٌ.

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) خط جوہری کے ابطال کی مذکورہ بالا دلیل کی وضاحت کیجئے، نیز شق اول میں تداخل خطوط اور شق ثانی میں خط کی دو جہتوں میں انقسام کے محال ہونے کی وجہ تحریر کریں (ج) تداخل کسے کہتے ہیں۔

جواب :

(الف) بہر حال یہ بات کہ اس کا خط (جوہری) ہونا جائز نہیں ہے، تو یہ اس لیے کہ خط کا مستقل طور پر پایا جانا محال ہے؛ اس لیے کہ جب اس کی (خط جوہری کی) دو سطح کے دونوں طرف منتہی ہوں گے، پس یا تو خط جوہری ان دونوں طرف کو ملنے سے روکے گا یا نہیں روکے گا، نہ روکنا جائز نہیں ہے، ورنہ تو تداخل خطوط لازم آئے گا، اور وہ محال ہے، اور روکنا (بھی) جائز نہیں ہے، ورنہ خط دو جہتوں میں منقسم ہو جائے گا، اور یہ محال ہے۔

(ب) مذکورہ عبارت سے پہلے عبارت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ہیولی اگر ذو وضع ہو تو منقسم ہوگا، اور انقسام کی تین صورتیں نکلتی ہیں، اور تینوں باطل ہیں، لھذا ہیولی کا منقسم ہونا بھی باطل ہے۔

اب ماتن نے مذکورہ عبارت سے انقسام کی پہلی صورت یعنی خط جوہری کے بطلان کو بیان کیا ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ ہیولی اگر منقسم ہوگا، تو یا تو صرف جہت طول میں منقسم ہوگا، تو یہ خط جوہری ہو جائے گا، اور خط جوہری کا وجود محال ہے، کیونکہ دنیا میں کوئی ایسا جوہر نہیں

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہے، جو صرف جہت طول میں تقسیم قبول کرے۔

اب اگر ہم بالفرض خط جوہری کا وجود مان لیں تو ہم اس خط جوہری کو دو سطحوں کے درمیان اس طرح رکھیں گے □|□

پھر جب خط جوہری کی طرف دو سطحوں کا کنارہ منتہی ہوگا، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ خط جوہری، سطح کے دونوں کناروں کے - جو کہ خط ہیں - ملنے سے مانع نہیں ہوگا، یا مانع ہوگا، شق اول (مانع نہ ہونا) باطل ہے؛ اس وجہ سے کہ اس صورت میں تداخل لازم آئے گا؛ کیونکہ مانع نہ ہونے کی صورت یہ ہو سکتی تھی کہ وہ خط جوہری دونوں سطحوں میں سے کسی میں داخل ہو جائے، اور سطح کے دونوں کنارے آپس میں مل جائیں، مثلاً: پہلے اس طرح تھے، □|□ لیکن مانع نہ ہونے کی وجہ سے اس طرح □□ ہو گئے تو یہ تداخل ہو گیا اور تداخل محال ہے۔

محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تداخل میں دو چیزوں کے ملنے سے حجم زیادہ نہیں ہوتا، تو جن دو خطوں میں تداخل ہوگا، ان دونوں کا مجموعہ ایک خط سے زائد نہیں ہوگا، حالانکہ دو خطوں کے مجموعہ کا ایک سے زائد ہونا، امر بدیہی ہے، تو تداخل کی صورت میں بداہت کے خلاف لازم آیا۔

اور شق ثانی میں (مانع ہونے میں) خط جوہری کا جانب عرض میں بھی انقسام ہو جائے گا، اور یہ محال ہے، کیونکہ خط جوہری کو سطح کے درمیان میں رکھا گیا ہے، اور سطح میں انقسام جانب طول میں ہوتا ہے اور جانب عرض میں بھی، اور خط جوہری میں تقسیم صرف جہت طول میں ہوتی ہے، چنانچہ خط جوہری جب سطح کے دونوں کناروں کو ملنے سے روکے گا، تو جانب عرض میں بھی تقسیم ہو جائے گا، اور یہ محال ہے، کیونکہ خط جوہری صرف جہت طول میں منقسم ہوتا ہے، لیکن مانع عن التلاقی مان لینے کی صورت میں وہ جانب عرض میں بھی تقسیم ہو گیا، پس خط جوہری کا وجود بھی محال ہے۔

اب رہی یہ بات کہ خط جوہری منقسم کیسے ہوگا؟

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

تو اس کی توضیح یہ ہے کہ جب خط جوہری مانع عن التلاقی ہوگا، تو یہ اسی صورت میں ہوگا، جب کہ خط جوہری کا وہ حصہ جو ایک سطح کے طرف سے مل رہا ہے، اس حصہ سے مغائر ہو جو دوسری جانب کی سطح کے طرف سے مل رہا ہے، اور یہی تقسیم ہے کہ خط کے دو حصے ہو گئے جو دو خط سے مل رہے ہیں۔

(ج) "التداخل وهو دخول شيء في شيء بحيث يتحدان في الوضع والحجم" (میبذی: ص/۹)۔

سوال نمبر (۳۵) ص/ ۳۹

فَصْلٌ فِيْ إِثْبَاتِ الصُّوْرَةِ النَّوْعِيَّةِ ، وَهِيَ الَّتِيْ يَخْتَلِفُ بِهَا الْأَجْسَامُ أَنْوَاعًا، اِعْلَمْ أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَجْسَامِ الطَّبْعِيَّةِ صُوْرَةً أُخْرٰى غَيْرَ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِيَّةِ لِأَنَّ إِخْتِصَاصَ بَعْضِ الْأَجْسَامِ بِبَعْضِ الْأَحْيَازِ أَيْ بِإِقْتِضَاءِ السُّكُوْنِ عِنْدَ حُصُوْلِهِ فِيْهِ وَالْحَرَكَةِ إِلَيْهِ عِنْدَ خُرُوْجِهِ عَنْهُ دُوْنَ الْبَعْضِ ، بَلْ بِسَائِرِ آثَارِهِ لَيْسَ لِأَمْرٍ خَارِجٍ مِنَ الْجِسْمِ بِالضَّرُوْرَةِ ، وَلَا لِلْهَيُوْلٰى؛ لِأَنَّهَا قَابِلَةٌ ، فَلَاتَكُوْنُ فَاعِلَةً فَحِيْنَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ لِلْجِسْمِيَّةِ الْعَامَّةِ أَوْ لِصُوْرَةٍ أُخْرٰى لَا سَبِيْلَ إِلَى الْأَوَّلِ وَإِلَّا لَاشْتَرَكَتِ الْأَجْسَامُ كُلُّهَا فِيْ ذٰلِكَ فَتَعَيَّنَ الثَّانِيْ ، وَهُوَالْمَطْلُوْبُ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) عبارت کی تشفی بخش وضاحت کرنے کے بعد ہیولی، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ کی تعریف لکھیں، (ج) عبارت میں احیاز اور آثار کے الفاظ آئے ہیں، آپ دونوں کی مراد مثال سے سمجھائیں۔

جواب :

(الف) یہ فصل صورت نوعیہ کے ثابت کرنے میں ہے، اور صورت نوعیہ وہ صورت ہے، جس کے ذریعہ اجسام، انواع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، آپ جان لیجئے کہ اجسام طبعیہ میں سے ہر ایک جسم کے لیے، صورت جسمیہ کے علاوہ ایک دوسری صورت ہوتی ہے، اس لیے کہ بعض اجسام کا بعض مکانوں کے ساتھ خاص ہونا، یعنی ٹھہر جانے کا تقاضا کرنا اس کے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(جسم کے) اس مکان میں حاصل ہونے کے وقت، اور اس کی طرف حرکت کرنے کا تقاضا کرنا، اس کے اس سے نکلنے کے وقت، نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ اپنے تمام آثار کے ساتھ، یہ کسی ایسے امر کی وجہ سے تو ہے نہیں جو جسم سے خارج ہو، بدیہی طور پر، اور نہ ہیولی کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ ہیولی استعداد رکھنے والا ہے، لھذا ہیولی تو فاعل بنے گا نہیں تو اس وقت (یہ اختصاص) جسمیت عامہ (صورت جسمیہ) کی وجہ سے ہوگا یا کسی دوسری صورت کی وجہ سے ہوگا، اول کی طرف کوئی راہ ہے نہیں، ورنہ تو اجسام اسی (ایک مکان) میں مشترک ہو جائیں گے، پس دوسری صورت متعین ہوگئی، اور یہی مطلوب ہے۔

(ب) **تشریح**: یہ فصل مصنف نے اس لیے قائم کی ہے، کہ ہیولی اور صورت نوعیہ کے درمیان بھی تلازم ہے، پھر ماتن نے صورت نوعیہ کی تعریف کی ہے کہ صورت نوعیہ وہ ہے جس سے اجسام، انواع کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، مثلاً آگ پانی ہوا وغیرہ سب جسم ہیں؛ لیکن جب اس جسم کو آگ کی صورت نوعیہ لاحق ہوئی تو وہ جسم آگ بن گیا، اسی طرح جب پانی کی صورت نوعیہ لاحق ہوئی تو پانی بن گیا، **وعلی هذا القیاس**۔

قوله لانّ اختصاص بعض الاجسام: یہ صورت نوعیہ کے اثبات کی دلیل ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اجسام، جسمیت میں مشترک ہونے کے باوجود صفات اور آثار کے اعتبار سے مختلف ہیں؛ کیونکہ کوئی جسم حار ہے، کوئی بارد ہے، اسی طرح بعض کا حیّز جانب اسفل ہے، جیسے مٹی اور بعض کا حیّز جانب فوق ہے، جیسے آگ، اور تمام اجسام من حیث الجسم ہونے کے ان صفات کے ساتھ متصف ہو سکتے ہیں، تو ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لیے کوئی مخصص اور مقتضی کا ہونا ضروری ہے، لھذا ان صفات کا مقتضی امر خارج ہوگا، یا امر داخل ہوگا، داخل میں تین احتمالات ہیں، (۱) ہیولی ہوگا (۲) یا صورت جسمیہ ہوگی (۳) یا کوئی دوسری صورت ہوگی، یہ چار احتمالات ہیں، ان میں سے تین پہلے کے باطل ہیں، لھذا چوتھا (یعنی کوئی دوسری صورت ہوگی) احتمال متعین ہے، اسی کو صورت نوعیہ کہتے ہیں۔

قوله ولا للهیولی: یہاں سے ان احتمالات کا بطلان ہے، جو کہ اوپر مذکور ہوئے،

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

اوّلا صاحب کتاب نے امر داخل کے تین احتمالات میں سے اوّل احتمال (یعنی ان صفات کا مقتضی ہیولی ہوگا) کا بطلان بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہیولی قابل ہوتا ہے، اور قابل سے مراد یہ ہے کہ ہیولی میں احیاز وصفات کی صلاحیت اور استعداد ہے، اور کسی شئ کی اندر استعداد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ابھی وہ شئ مفقود ہے، البتہ اس کی صلاحیت واستعداد ہے۔

اور جو چیز کسی شئ کے لیے مستعد ہوتی ہے، وہ اس کے لیے فاعل نہیں بن سکتی، کیونکہ فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس شئ کو وجود بخش دیا، اور استعداد کا مطلب ابھی بیان کیا کہ صرف اس میں اس کی صلاحیت واستعداد ہے، وجود نہیں بخشا، لھذا ہیولی، احیاز وصفات کا علت فاعلی نہیں بن سکتا، کیونکہ استعداد اور فاعلیت میں منافات ہے۔

امّا أن یکون للجسمیة :اور صورت جسمیہ بھی مخصوص صفت اور حیز کا مقتضی نہیں بن سکتی، اب اگر مخصوص حیز کا مقتضی صورت جسمیہ کو مانا جائے تو تمام اجسام ایک ہی حیّز میں ہو جائیں گے؛ کیونکہ تمام اجسام کی صورت جسمیہ ایک ہے، تو صورت جسمیہ کا مقتضی (جس کا صورت تقاضا کرنے والی ہے) بھی ایک ہی ہوگا، اور یہ باطل ہے، خلاصہ نکلا کہ اگر آپ صورت جسمیہ کو مقتضی مانیں گے، تو تمام اجسام کا ایک ہی حیّز میں ہونا لازم آئے گا، اور یہ بداہۃ باطل ہے۔

پس جب ہیولی بھی مخصص ومقتضی نہیں بن سکتا، اسی طرح صورت جسمیہ بھی مقتضی نہیں بن سکتی، تو متعین ہوگیا کہ ان دو کے علاوہ کوئی تیسری صورت مخصص ومقتضی ہے، اور یہی صورت نوعیہ ہے، لھذا ہمارا مقصود یعنی (مخصص صورت نوعیہ ہے) حاصل ہوگیا۔

حد الهیولی: هي جوهر قابل للاتصال والانفصال (ہیولی ایسا جوہر ہے جو اتصال وانفصال کو قبول کرے)، (مبادی الفلسفہ: ص/۱۷)۔

حد الصورة الجسمية: هي جوهر قابل للأبعاد الثلاثة (صورت جسمیہ ایک دوسرے سے ملا ہوا جوہر ہے جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرے)، (مبادی الفلسفہ: ص/۱۷)۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

حد الصورة النوعية: هي جوهر يختلف بها الاجسام انواعًا .

(ج) **احیاز وآثار کی توضیح مع مثال**: احیاز حیّز کی جمع ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ جسم اس (یعنی مقام) میں جب تک رہے تو سکون کا تقاضا کرے، اور جب اس سے نکل جائے، تو اس کی طرف واپسی کا تقاضا کرے جیسے مٹی، کہ اس کا حیّز جانب اسفل ہے یعنی اس کا طبعی حیّز ارض ہے، لیکن جب آپ نے مٹی کے ڈھیلے کو اوپر کی جانب اچھال دیا تو وہ ڈھیلا اپنے حیّز طبعی سے نکل گیا، لیکن اس کے باوجود وہ جانب اسفل کا ہی تقاضا کرتا ہے، پس جب قوۃ خارجیہ کا اثر ختم ہو جاتا ہے تو ڈھیلا اپنے حیّز، زمین میں آجاتا ہے، حیّز کی مزید وضاحت سوال نمبر (۳۹) میں ملاحظہ فرمائیں۔

آثار سے مراد صفات مختصہ ہیں، جیسے: آگ کے لیے حرارت، پانی کے لیے برودت۔

سوال نمبر (۳۶) ص/۴۰

فَإِنْ قِيْلَ هٰذَا (أَيْ إِسْنَادُ الْآثَارِ الْمُتَعَدِّدَةِ إِلَى الْمَبْدَءِ الْوَاحِدِ) مُنَافٍ لِقَوْلِهِمْ " الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ " قُلْنَا : اِمْتِنَاعُ صُدُوْرِ الْمُتَحَدِّدِ عَنِ الْوَاحِدِ مَشْرُوْطٌ بِعَدَمِ تَعَدُّدِ الْجِهَاتِ فِي الْوَاحِدِ وَالصُّوْرَةُ النَّوْعِيَّةُ وَإِنْ كَانَتْ أَمْرًا وَاحِدًا بِالذَّاتِ إِلَّا أَنَّهَا مُتَعَدِّدُ الْجِهَاتِ تَقْتَضِيْ لِكُلِّ جِهَةٍ مَايُنَاسِبُهَا .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) مذکورہ بالا عبارت کی ایسی توضیح کیجئے کہ ذکر کردہ اشکال اور اس کا حل بخوبی سمجھ میں آجائے۔

جواب :

(الف) پھر اگر کہا جائے کہ یہ (یعنی متعدد آثار کو مبدء واحد کی طرف منسوب کرنا) فلاسفہ اس قول کے منافی ہے، کہ "ایک سے صرف ایک کا صدور ہوتا ہے" ہم کہیں گے کہ "ایک" سے متعدد چیزوں کے صادر ہونے کا محال ہونا "ایک" میں متعدد جہات کے نہ ہونے کے ساتھ مشروط ہے، اور صورت نوعیہ اگرچہ ذات کے اعتبار سے ایک شی ہے، مگر یہ کہ وہ متعدد جہات والی ہے، ہر جہت کی وجہ سے اس چیز کا تقاضہ کرتی ہے، جو اس جہت کی مناسب ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(ب) **اعتراض کی وضاحت**: اوّلاً یہ جاننا چاہئے کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ ہر جسم میں ایک صورت نوعیہ ہے، اور ایک صورت نوعیہ سے زائد کی ضرورت نہیں ہے، یہ اعتراض فلاسفہ کی اسی بات پر وارد ہوا ہے کہ فلاسفہ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ ہر جسم میں ایک صورت نوعیہ سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہے، حالانکہ فلاسفہ کا قاعدہ ہے کہ ایک چیز سے صرف ایک ہی چیز صادر ہوتی ہے، اب اگر جسم میں ایک ہی صورت نوعیہ مانیں تو اس سے فقط ایک اثر صادر ہوگا، حالانکہ جسم میں متعدد آثار ہوتے ہیں، مثلاً پانی ایک جسم ہے، اس کا ایک اثر برودت (ٹھنڈا ہونا) ہے، اور ایک اثر رطوبت ہے وغیرہ وغیرہ، تو آپ کا قول آپ کے قاعدہ ہی کے منافی ہوگیا کہ ایک صورت نوعیہ سے متعدد چیزیں صادر ہورہی ہیں، فما الجواب؟۔

جواب: یہ ہے کہ ہمارا کہنا بالکل درست ہے، اور فلاسفہ کے قاعدہ کے مخالف نہیں ہے؛ کیونکہ فلاسفہ کا یہ قاعدہ اُس شئ واحد کے بارے میں ہے، جو ہر جہت سے واحد ہو، اور پانی اگرچہ ذات کے اعتبار سے واحد ہے، لیکن اس کی جہات متعدد ہیں، پس صورت نوعیہ سے جتنی چیزیں صادر ہوتی ہیں، وہ اپنی اپنی جہات کے اعتبار سے صادر ہوتی ہیں، مثلاً پانی کی صورت نوعیہ کا ایک اثر یہ ہے کہ غیر میں اثر کر کے اس غیر کو مرطوب بنادیتی ہے؛ لیکن یہ اثر ذات کے اعتبار سے ہے، اسی طرح ایک اثر یہ ہے کہ غیر سے اثر قبول کرتی ہے، اور یہ اثر قبول کرنا مادہ کے اعتبار سے ہے، اسی طرح پانی مکان میں جا کر ٹھہر جاتا ہے، اور یہ ٹھہر جانا حصول فی المکان کے اعتبار سے ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جسم کے مختلف آثار واحیاز، مختلف جہات کے اعتبار سے ہیں، لھذا صورت نوعیہ مختلف الجہات ہوئی، اور فلاسفہ کا ''قاعدہ'' من کل الوجوہ واحد کے بارے میں ہے، فافترق الامران، وتم البیان۔

سوال نمبر (۳۷) ص/ ۴۵

وَهُوَ (أَيِ الْمَكَانُ) إِمَّا الْخَلَاءُ أَوِ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِيْ الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْجِسْمِ الْمَحْوِيْ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ، فَتَعَيَّنَ الثَّانِيْ وَإِنَّمَا قُلْنَا : الْأَوَّلُ بَاطِلٌ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ خَلَاءً فَإِمَّا أَنْ يَكُوْنَ لَا شَيْئًا مَحْضًا أَوْ بُعْدًا مَوْجُوْدًا

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

مُجَرَّدًا عَنِ الْمَادَّةِ ، لَا سَبِيْلَ إِلَى الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ يَكُوْنُ خَلَاءً أَقَلَّ مِنْ خَلَاءٍ ، فَإِنَّ الْخَلَاءَ بَيْنَ الْجِدَارَيْنِ أَقَلُّ مِنَ الْخَلَاءِ بَيْنَ الْمَدِيْنَتَيْنِ ، وَمَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ اسْتَحَالَ أَنْ يَّكُوْنَ لَا شَيْئًا مَحْضًا ، وَلَا سَبِيْلَ إِلَى الثَّانِيْ ؛ لِأَنَّهُ لَوْوُجِدَ الْبُعْدُ مُجَرَّدًا عَنِ الْهَيُوْلٰى لَكَانَ لِذَاتِهٖ غَنِيًّا عَنِ الْمَحَلِّ فَاسْتَحَالَ اِقْتِرَانُهٗ بِهٖ هٰهُنَا .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) مکان کی مذکورہ دونوں تعریفات کی تشریح کیجئے اور بتایئے کہ ان دونوں تعریفات کے قائل کون ہیں (ج) پہلی تعریف کے بطلان کی دلیل کو واضح کیجئے

جواب :

اور وہ (یعنی مکان) یا تو خلا ہوگا، یا جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہوگی، جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے چھو رہی ہے، اور اول (خلاء ہونا) باطل ہے، پس دوسرا متعین ہو گیا، اور بے شک ہم نے کہا: اول باطل ہے؛ اس لیے کہ اگر خلاء ہو پس یا تو لاشی محض (بعد موہوم) ہوگا، یا ایسا بُعد ہوگا جو مادہ سے مجرد ہو کر موجود ہوگا، پہلے احتمال کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ ایک خلاء دوسرے خلاء سے کم ہوتا ہے، اس لیے کہ دو دیواروں کے درمیان کا خلاء اس خلاء سے کم ہے، جو دو شہروں کے درمیان ہے، اور چیز زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے، اس کا لاشی محض ہونا محال ہے، اور دوسرے کی طرف (بُعد مَوجُود مُجَرَّد عَنِ المادۃ) کوئی راستہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر بُعد مادہ سے مجرد ہو کر پایا جائے، تو وہ محل سے بالذات بے نیاز ہوگا، پس اس بُعد کا اس (مادہ) سے ملنا محال ہوگا، اور یہ خلاف واقع ہے۔

(ب) مکان کیا ہے؟ اس سلسلے میں ماتن نے دو تعریفیں کیں ہیں، پھر پہلی تعریف کے بطلان کو بیان کیا ہے، جس کے نتیجہ میں دوسری تعریف متحقق اور ثابت ہوگئی۔

ماتن نے پہلی تعریف یہ کی ہے، کہ مکان خلاء کو کہتے ہیں، یعنی ''مکان'' ایسا بعد ہے جس کے اطراف، اُس بعد میں متمکن ہونے والے (ٹھہرنے والے) جسم کے اطراف کے، اس طرح مساوی ہوں کہ ایک دوسرے پر بالکل منطبق ہوں، اور اس میں پورے طور پر سرایت کئے ہوئے ہوں کہ جسم متمکن کا کوئی حصہ اس مکان سے خارج نہ ہو، یہ متکلمین اور اشراقیین کا

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

مذہب ہے، البتہ دونوں میں فرق صرف اتنا ہے، کہ متکلمین ''بعد'' کو موہوم مانتے ہیں، اور ''اشراقیین'' بعد کو موجود مجرّد عن المادۃ مانتے ہیں، باقی تمام تفصیل متفق علیہ ہے۔

اور ماتن نے دوسری تعریف یہ بیان کی ہے، کہ مکان جسم حاوی کے، اس سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے، پہلے یہ جان لیں کہ ہر جسم کی دو سطحیں ہوتی ہیں، (۱) سطح باطن (۲) سطح ظاہر، اب مثال سے سمجھئے کہ ایک پیالہ ہے اس میں پانی بھرا ہوا ہے، آپ اسے الٹا کر کے رکھ دیں، اور یہ فرض کریں کہ پانی، پیالہ سے نکلا نہیں ہے، مثلاً اس طرح

تو پیالہ کا سطح ظاہر یہ ہے

اور سطح باطن یہ ہے

اور پانی کا سطح ظاہر وہ ہے جو پیالے کے سطح باطن سے ملا ہوا ہے، اور سطح باطن وہ ہے جو نیچے زمین سے ملا ہوا ہے۔

تو مکان نام ہے جسم حاوی (یعنی پیالے) کی وہ سطح باطن جو جسم محوی (پانی) کی سطح ظاہر سے متصل ہے، یہ مشائیین کے نزدیک ہے۔

(ج) اوّلاً ہم خلاء موہوم (یعنی لاشیٔ محض) کے بطلان کی دلیل بیان کرتے ہیں، جو کہ متکلمین کا مذہب ہے، اور اس کی توضیح یہ ہے کہ ''خلاء'' کمی وزیادتی کو قبول کرتا ہے، مثلاً وہ خلاء جو دو دیواروں کے درمیان ہے، اس خلاء کے مقابلے میں کم ہے، جو خلاء دو شہروں کے درمیان ہے، تو دیکھئے ایک خلاء کمی کو قبول کر رہا ہے، اور دو شہروں کے درمیان کا خلاء دو دیواروں کے خلاء کے مقابلے میں زیادتی کو قبول کر رہا ہے، اور جو چیز کمی وزیادتی کو قبول کرتی ہے، وہ لاشیٔ محض نہیں ہوسکتی، لھذا خلاء بھی لاشیٔ محض نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ خلاء کمی وزیادتی کو قبول کرتا ہے۔

اور خلاء موجود مجرد عن المادہ: کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ''خلاء'' موجود مجرد عن المادہ ہو، تو وہ مادہ سے مستغنی بالذات ہوگا، اور خلاء مادہ سے مستغنی بالذات ہوگا، تو وہ نہ تو مادہ کے ساتھ مقترن ہوگا، اور نہ مادہ میں حلول کرے گا؛ کیونکہ جو شیٔ کسی شیٔ سے مستغنی بالذات ہو، وہ شیٔ اس سے نہ تو مقترن ہوسکتی ہے، اور نہ حلول کرسکتی ہے، اور چونکہ بُعد یعنی خلاء بھی مادہ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

سے مستغنی بالذات ہے، لھذا نہ تو مادہ سے مقترن ہوگا، اور نہ اس میں حلول کرے گا، اور یہ خلاف واقع ہے؛ کیونکہ بعد اجسام میں- جو کہ مادہ ہے- حلول کرتا ہے، اور اس سے مقترن بھی ہوتا ہے، اور یہ خلاف واقع لازم آیا ہے "بعد" کو مجرد عن المادہ ماننے کی وجہ سے، لھذا مجرد عن المادہ ہونا ہی باطل ہے؛ کیونکہ اس کے ماننے کی وجہ سے ایک محال، یعنی خلاف واقع لازم آرہا ہے۔

سوال نمبر (۳۸) ص/ ٤٧

كُلُّ جِسْمٍ فَلَهُ حَيِّزٌ طَبْعِيٌّ ، قِيْلَ هٰذَا يَنْتَقِضُ بِالْجِسْمِ الْمُحِيْطِ؛ فَإِنَّهُ جِسْمٌ وَلَيْسَ لَهُ حَيِّزٌ عَلٰى تَفْسِيْرِهٖ أَيِ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْجِسْمِ الْحَاوِيْ الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ إِذْ لَيْسَ وَرَاءَهُ جِسْمٌ آخَرُ ، نَعَمْ لَهُ وَضْعٌ وَمُحَاذَاتٌ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَافِيْ جَوْفِهٖ ، وَقَدْيُجَابُ عَنْ ذٰلِكَ بِأَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَهُمْ مَابِهٖ يَتَمَايَزُ الْأَجْسَامُ فِي الْإِشَارَةِ الْحِسِّيَّةِ وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الْمَكَانِ لِتَنَاوُلِهِ الْوَضْعَ الَّذِيْ يَمْتَازُ بِهِ الْمُحِيْطُ عَنْ غَيْرِهٖ فِي الْإِشَارَةِ الْحِسِّيَّةِ فَهُوَ مُتَحَيِّزٌ وَلَيْسَ فِيْ مَكَانٍ .

(الف) ترجمہ کریں (ب) ہر جسم کے لیے ایک حیّز طبعی ہے، یہ ایک دعوی ہے، عبارت میں اس دعوی پر ایک اعتراض ہے، پھر اس کا جواب مذکور ہے، آپ ہر دو کی وضاحت کریں، نیز مکان اور حیز میں اگر فرق ہے تو لکھئے۔

جواب :

(الف) ہر جسم، (فلکی ہو یا عنصری) اس کے لیے ایک حیّز طبعی ہے، کہا گیا ہے، کہ یہ (حکم کلی) احاطہ کرنے والے جسم کے ذریعہ ٹوٹ رہا ہے؛ کیونکہ وہ (جسم محیط) ایک جسم ہے، اور اس کے لیے ماتن کی تفسیر- یعنی احاطہ کرنے والے جسم کی وہ سطح باطن، جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مل رہی ہے،- کے مطابق کوئی حیّز نہیں ہے؛ چونکہ اس کے آگے کوئی دوسرا جسم نہیں ہے، ہاں اس کے لیے (جسم محیط کے لیے) وضع اور مقابلہ ہے اس کے ماتحت چیزوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے، اور کبھی اس (اعتراض) کا جواب اس طریقہ پر دیا جاتا ہے، کہ حیّز، ان

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

کے (یعنی فلاسفہ کے) نزدیک وہ چیز ہے، جس کے ذریعہ اجسام، اشارۂ حسیہ میں ممتاز ہوتے ہیں، اور وہ (حیّز) مکان سے عام ہے اس کے شامل ہونے کی وجہ سے اس وضع کو، جس کے ذریعہ احاطہ کرنے والا جسم، اپنے غیر سے، اشارۂ حسیہ میں ممتاز ہوتا ہے، لھذا وہ (جسم محیط) حیّز والا ہے، اور مکان میں نہیں ہے۔

(ب) **اعتراض کی وضاحت:** اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا: کہ "ہر جسم کے لیے حیّز طبعی ہے" درست نہیں ہے؛ کیونکہ آپ کا یہ قاعدہ کلیہ فلک الافلاک سے ٹوٹ رہا ہے، (فلک الافلاک کو فلکِ تاسع، محدد اور فلک اعظم بھی کہتے ہیں) جس کی توضیح یہ ہے کہ آپ کے نزدیک حیّز کی وہی تعریف ہے جو مکان کی ہے، (یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مل رہی ہے) چنانچہ اس تعریف کے اعتبار سے فلک الافلاک کے لیے حیّز نہیں ہے؛ اس لیے کہ کسی جسم کے لیے حیّز اسی وقت ہوگا، جب اس جسم کے اوپر کوئی دوسرا جسم ہو، جو اس کا احاطہ کرنے والا ہو، اور فلک الافلاک کے اوپر کوئی جسم ہے نہیں، لھذا اس کے لیے حیّز نہیں ہوگا، تاہم اس کے لیے وضع ہے، اور وضع وہ حالت ہے، جو جسم کو اس کے باہمی اجزاء کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح اس کے لیے محاذات ہے، محاذات کے معنی ہیں مقابل ہونا، پس فلک الافلاک کو (جسے عبارت میں جسم محیط کہا گیا ہے) اپنے ماتحت اجزاء کے مقابل ہونے کی وجہ سے محاذات بھی حاصل ہے، لیکن یہ وضع اور محاذات، مکان نہیں ہیں، لھذا ہر جسم کے لیے حیّز اور مکان کا دعوی درست نہیں ہے۔

جواب: آپ کو یہ اعتراض اس وجہ سے ہوا ہے کہ آپ نے حیّز اور مکان کو ایک سمجھ لیا ہے؛ حالانکہ دونوں میں فرق ہے؛ کیونکہ حیّز کی تعریف یہ ہے کہ جس کے ذریعہ اجسام دیگر چیزوں سے اشارۂ حسیہ میں ممتاز ہو جائیں خواہ متمکن ہو یا نہ ہو، اور مکان کی تعریف وہی ہے جو عبارت میں مذکور ہے، یعنی السطح الباطن من الجسم ... الخ اس میں تمکن ہے، پس حاصل یہ نکلا کہ حیز عام ہے اور مکان خاص ہے، لھذا جسم محیط کو - جسے فلک اعظم بھی کہا جاتا ہے - اگرچہ مکان حاصل نہیں ہے، لیکن حیّز تو ہے، کیونکہ اس کو وضع اور محاذات حاصل ہے اور وضع و محاذات سے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بھی شئی ،اشارۂ حسیہ میں اپنے ماسوا سے ممتاز ہوجاتی ہے،لھذا اس جسم محیط کو حیّز حاصل ہے،اور ہم نے دعوی بھی ہر جسم کے لیے حیّز ہونے کا ہی کیا ہے،نہ کہ مکان کا۔

نوٹ: مکان اور حیّز کا فرق جواب کے ذیل میں گزر چکا ہے۔

سوال نمبر (۳۹) ص/۴۹

وَلَا يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ لِجِسْمٍ مَّا حَيِّزَانِ طَبْعِيَّانِ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ حَيِّزَانِ طَبْعِيَّانِ فَإِذَا حَصَلَ فِيْ أَحَدِهِمَا وَخُلِّيَ مَعَ طَبْعِهِ فَإِمَّا أَنْ يَّطْلُبَ الثَّانِيْ أَوْ لَا ، فَإِنْ طَلَبَ الثَّانِيَ يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْحَيِّزُ الْأَوَّلُ الَّذِيْ حَصَلَ فِيْهِ طَبْعِيًّا ؛ لِأَنَّهُ هَارِبٌ عَنْهُ طَالِبٌ لِغَيْرِهِ وَقَدْ فَرَضْنَاهُ طَبْعِيًّا هٰذَا خُلْفٌ ،وَإِنْ لَمْ يَكُنْ طَالِبًا لِلثَّانِيْ يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْحَيِّزُ الثَّانِيْ طَبْعِيًّا لِأَنَّهُ لَيْسَ طَالِبًا لَهُ حِيْنَ مَا خُلِّيَ مَعَ طَبْعِهِ وَقَدْ فَرَضْنَاهُ طَبْعِيًّا هٰذَا خُلْفٌ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) ایک جسم کے لیے دو حیّز طبعی نہیں ہوسکتے ،آپ اس کی وضاحت کریں ،اور دلیل کی تشریح کریں ، نیز ''حیزان'' کے ساتھ ''طبعیان'' کی قید کی وجہ لکھیں (ج) حیّز اور اس کے اقسام کی تعریف کرکے بتائیں کہ مکان اور حیّز میں کونسی نسبت ہے (د) فلک اعظم کے لیے مکان ہے یا حیّز؟۔

جواب :

(الف) اور کسی جسم کے لیے دو حیّز طبعی کا ہونا جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر اس کے لیے دو حیّز طبعی ہوں تو جب وہ ان دونوں میں سے ایک میں حاصل ہوگا ،اور اس کو، اس کی طبیعت کے ساتھ خالی چھوڑ دیا گیا، پس یا تو وہ دوسرے حیّز کو طلب کرے گا یا نہیں، چنانچہ اگر دوسرے (حیّز) کو طلب کرے گا تو لازم آئے گا کہ وہ پہلا حیّز جس میں وہ حاصل ہے، طبعی نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ اس سے بھاگنے والا اور اس کے غیر کو طلب کرنے والا ہے؛ حالانکہ ہم نے اسے (حیّز) طبعی فرض کیا ہے، اور یہ خلاف مفروض ہے، اور اگر وہ دوسرے حیّز کو طلب کرنے والا نہیں ہے، تو لازم آئے گا کہ دوسرا حیّز طبعی نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ اس کو طلب کرنے والا

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

نہیں ہے، جس وقت اس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی چھوڑ دیا گیا ہے؛ حالانکہ ہم نے اسے حیّز طبعی فرض کیا ہے، یہ خلاف مفروض ہے۔

(ب) عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ایک جسم کے لیے دو طبعی حیّز نہیں ہو سکتے، یعنی کوئی جسم طبعی طور پر دو حیّز کا تقاضا نہیں کرتا ہے، ہاں کسی امر خارج کے لگنے کی وجہ سے دو حیّز کا تقاضا کرنے لگے تو وہ اور بات ہے، البتہ جب جسم کو تمام امور خارجہ سے خالی کر دیا جائے، تب وہ صرف ایک ہی حیّز کا تقاضا کرے گا، اور یہی اس کا حیّز طبعی ہوگا؛ لیکن اگر ایک جسم کے لیے دو حیّز طبعی مانے جائیں، اور وہ جسم تمام امور خارجہ سے خالی ہو کر ایک حیّز طبعی میں ہو، تو اب ہم سوال کریں گے: کہ یہ جسم دوسرے حیّز طبعی کا تقاضا کر رہا ہے یا نہیں؟ اگر آپ کہیں: کہ دوسرے حیّز طبعی کا تقاضا کر رہا ہے، تو پہلا حیّز جس میں جسم موجود ہے، حیّز طبعی نہیں رہ جائے گا؛ اس لیے کہ جسم جب اپنے حیّز طبعی میں آجاتا ہے، تو ٹھہر جاتا ہے، دوسرے کی طرف بھاگتا اور اس کا تقاضا نہیں کرتا؛ لیکن یہ جسم دوسرے کا تقاضا کر رہا ہے، جو اس بات کی علامت ہے کہ وہ پہلا حیّز جس میں وہ موجود ہے، حقیقت میں اس کا حیّز طبعی نہیں ہے، اور یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ ہم نے پہلے حیّز کو، حیّز طبعی مانا تھا، حالانکہ وہ حیّز طبعی نہیں ہے۔

اور اگر دوسرے حیّز کا تقاضا نہ کرے، تو لازم آئے گا کہ دوسرا اس کا حیّز طبعی نہیں ہے، اس لیے کہ جب جسم امور خارجہ کے دباؤ سے خالی ہے، اس کے باوجود وہ طبعی طور پر اپنے حیّز طبعی کا تقاضا نہیں کر رہا ہے، تو یہ علامت ہے کہ دوسرا اس کا حیّز طبعی نہیں ہے، حالانکہ آپ نے دوسرے کو بھی حیّز طبعی مانا ہے، پس خلاف مفروض لازم آگیا، لھذا ہم اب یہ کہیں گے: کہ کسی جسم کے لیے دو طبعی حیّز نہیں ہو سکتے۔

طبعیان کی قید کا فائدہ: ماتن نے ''طبعیان'' کی قید سے حیّز قسری کو خارج کر دیا ہے، یعنی کسی جسم کے لیے دو حیّز قسری ہو سکتے ہیں، نیز ماتن نے ''طبعیان'' کی قید علی سبیل التنزل لگائی ہے، یعنی جسم کے لیے دو حیّز طبعی نہیں ہو سکتے پس دو سے زیادہ بدرجۂ اولی نہیں ہو سکتے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(ج) **حیّز کی تعریف**: حیّز وہ شئ ہے جس کے ذریعہ جسم اشارۂ حسیہ میں غیر سے ممتاز ہوجائے، " الحيّز مابه تتمايز الأجسام في الإشارة الحسية " ۔

حیّز طبعی کی تعریف: (الحيز الطبعي) هو مايكون مُلائِمًا لِذَات الجسم كالحجر على الأرض ،(الحيز القسري) هومالايكون مُلائِمًا لذات الجسم كالحجر في القضاء۔(مبادی الفلسفه ص ۲۵/)۔

مکان اور حیّز کے درمیان نسبت: مکان اور حیّز کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، حیّز عام ہے، اور مکان خاص ہے۔

(د) فلک اعظم کے لیے فقط حیّز ہے۔

سوال نمبر (۴۰) ص/ ۵۱

أُوْرِدَ عَلَيْهِ : أَنَّ تَشَكُّلَ الْجِسْمِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى تَنَاهِيْ الْأَبْعَادِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ طَبِيْعَةَ الْجِسْمِ ، لَا تَقْتَضِيْ تَنَاهِيَ أَبْعَادِهِ ، وَلَا تَسْتَلْزِمُهُ مِنْ حَيْثُ هِيَ ، وَمَا يَعْرِضُ لِلشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ ،لَيْسَتْ مُسْتَنِدَةً إِلٰى ذَاتِهِ وَلَا لَازِمَةً لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ ؛ لَا يَكُوْنُ عَارِضًا لَهُ بِذَاتِهِ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) شکل کی تعریف کیجئے (ج) اور پھر " كل جسم متناه فهو متشكل و كل متشكل فله شكل طبعي " کے دعوی کو دلیل سے مدلل کریں (د) اور عبارت کی واضح تشریح کیجئے۔

جواب :

(الف) اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے، کہ جسم کا تشکل ابعاد کے متناہی ہونے پر موقوف ہے، اور کوئی شک نہیں ہے، کہ جسم کی طبیعت، اس کے ابعاد کے متناہی ہونے کا تقاضا نہیں کرتی، اور نہ اس کو (متناہی ابعاد کو) اپنی ذات کے اعتبار سے مستلزم ہے، اور جو چیز کسی شئ کو ایسے واسطے سے عارض ہو؛ جو واسطہ نہ اس کی ذات کی طرف منسوب ہو، اور نہ اس کے لیے لازم ہو، اپنی ذات کے اعتبار سے، تو وہ شئ اس کو اپنی ذات کی وجہ سے عارض نہیں ہوتی۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

(ب) **شکل کی تعریف**: شکل وہ ہیئت ہے، جو مقدار کو ایک حد، یا کئی حدود کے احاطۂ تامہ سے حاصل ہو، " الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار بسبب إحاطة حد أو حدود به إحاطة تامة "(مبادئ الفلسفہ ص ۲۴۷)۔

(ج) كل جسم متناه فله شكل طبعي : اس کی دلیل یہ ہے کہ جسم جب متناہی ہوگا، تو اس جسم کا ایک یا چند حدود احاطہ کریں گے، اور حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے جسم کو جو ہیئت حاصل ہوگی، وہی شکل ہے، لھذا ہمارا دعوی ثابت ہوگیا، کہ ہر جسم متناہی، متشکل ہوتا ہے۔

دوسرا دعوی ہے کہ " ہر جسم متشکل " کے لیے ایک شکل طبعی ہوتا ہے؛ دلیل یہ ہے کہ جب خارجی امور کے دباؤ سے خالی کرلیا جائے، تب بھی وہ کسی نہ کسی متعین شکل میں ہوگی، اور ظاہر ہے کہ یہ شکل اس کو اس کی ذات ہی کی وجہ سے ہوگی، کسی خارجی امور کے دباؤ کی وجہ سے نہیں ہوسکتی؛ اس لیے کہ جسم کو خارجی امور سے خالی کردیا گیا ہے۔

(د) **عبارت کی توضیح**: اس عبارت میں جسم کے تشکل کی دلیل پر اعتراض وارد کیا گیا ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ: جسم کے تشکل کا دارومدار، ابعاد کا متناہی ہونا ہے، اور ابعاد کا متناہی ہونا، جسم کا عارضِ ذاتی ہے، کیونکہ ابعاد کا متناہی ہونا، نہ تو جسم کی حقیقت میں داخل ہے، اور نہ اس کے لیے لازم ہے، بہر حال حقیقت میں داخل اس لیے نہیں ہے، کہ جسم وہ ہے، جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرے، اور اس تعریف میں ابعاد مطلق ہے، متناہی ہونے کی قید نہیں ہے، لھذا " ابعاد متناہی " جسم کی حقیقت میں داخل نہیں ہے، اور نہ متناہی ابعاد اس کے لیے لازم ہے، کیونکہ جسم کا تصور بغیر متناہی ابعاد کے ہوجاتا ہے، چنانچہ متناہی ابعاد اگر جسم کے لیے لازم ہوتا تو جسم سے جدا نہ ہوتا، کیونکہ لازم ملزوم سے جدا نہیں ہوتا۔

اب حاصل یہ نکلا، کہ متناہی ابعاد نہ تو جسم کی حقیقت میں داخل ہے، اور نہ اس کے لازم ہے، بلکہ ایک عارضِ غریب ہے، اور جو چیز عارضِ غریب پر موقوف ہوتی ہے، وہ بھی عارضِ غریب ہوتی ہے، اور چونکہ جسم کا تشکل بھی متناہی ابعاد پر موقوف ہے- جو کہ امر غریب ہے- لھذا تشکل بھی جسم کے لیے عارض غریب ہوگا، ذاتی اور طبعی نہیں ہوگا۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

سوال نمبر (۴۱) ص/ ۵۲

قَالَ أَرَسْطُوْ: اَلْحَرْكَةُ قَدْتُطْلَقُ عَلٰى كَوْنِ الْجِسْمِ بِحَيْثُ أَيُّ حَدٍّ مِنْ حُدُوْدِ الْمَسَافَةِ يُفْرَضُ لَا يَكُوْنُ هُوَ قَبْلَ آنِ الْوُصُوْلِ إِلَيْهِ ، وَلَا بَعْدَهُ ؛ حَاصِلًا فِيْهِ وَيُسَمّٰى الْحَرْكَةُ بِمَعْنَى التَّوَسُّطِ .

(الف) ترجمہ کریں (ب) ''قال أرسطو... الخ'' کے ذکر کرنے کا مقصد، پھر ''حرکت توسطیہ'' اور اس کے بالمقابل ''حرکت قطعیہ'' دونوں کی تعریفیں کریں (ج) نیز '' خروج من القوة إلى الفعل دفعة '' ہو تو اس کا کیا نام ہے، (د) حرکت فی الکم کے معنی، اور اس کے اقسام تحریر کیجئے۔

جواب :

(الف) حرکت کا کبھی، جسم کے ایسی حیثیت کے ساتھ ہونے پر اطلاق ہوتا ہے، کہ مسافت کے حدود میں سے جس حد کو بھی فرض کیا جائے، جسم اس حد تک پہونچنے سے پہلے اور اس کے (اس حد تک پہونچنے کے) بعد (بھی) اس حد میں حاصل نہ ہو، اور اس کا نام، حرکت بمعنی التوسط رکھا جاتا ہے۔

(ب) قال أرسطو ... الخ: کے ذکر کرنے کا مقصد، حرکت کے سلسلے میں فلاسفہ کے درمیان ہونے والے اختلاف کو دور کرنا ہے؛ کیونکہ بعض فلاسفہ کا کہنا ہے کہ حرکت ایک امر موہوم ہے، اور بعض فلاسفہ کا کہنا ہے، کہ حرکت موجود ہے، اور بدیہی ہے، جس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ شارح نے ارسطاطالیس کا قول نقل کر کے فلاسفہ کے ان دونوں قولوں کے درمیان تطبیق اس طرح دی ہے، کہ حرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حرکت قطعیہ (۲) حرکت توسطیہ، اب سنئے کہ جو لوگ حرکت کو موجود فی الخارج مانتے ہیں، وہ حرکت توسطیہ کو موجود کہتے ہیں؛ کیونکہ حرکت توسطیہ موجود فی الواقع ہے، اور جو لوگ حرکت کو معدوم مانتے ہیں، وہ حرکت سے مراد حرکت قطعیہ، لیتے ہیں؛ کیونکہ حرکت قطعیہ معدوم اور موہوم ہوتی ہے، پس اب فلاسفہ کے درمیان اختلاف باقی نہ رہا۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

قولہ الحرکۃ قد تطلق : ماتن فرماتے ہیں کہ حرکت کا اطلاق، دو معنی پر ہوتا ہے، ان دونوں میں سے ایک کو ''حرکت توسطیہ'' اور دوسرے کو ''حرکت قطعیہ'' کہتے ہیں۔

حرکت توسطیہ کی تعریف : جسم متحرک کا مسافت کے اجزاء مفروضہ کے کسی حد میں اس طرح ہونا کہ جسم نہ تو اس حد میں پہونچنے سے پہلے ہو، اور نہ پہونچنے کے بعد اس حد میں باقی رہے، (تحقیق المرضی)۔

حرکت قطعیہ کی تعریف: حرکت قطعیہ اس امر ممتد غیر قار الذات کو کہتے ہیں، جس کو حرکت توسطیہ، اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے قوت خیالیہ میں پیدا کرتی ہے، (تحقیق المرضی/۱۲۸)۔

(ج) اگر ''قوت'' سے ''فعل'' کی طرف انتقال دفعۃ ہو، تو اسے کون وفساد کہتے ہیں۔

(د) حرکت فی الکم کے معنی: جسم کا ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف طبعی انداز میں منتقل ہونے کو حرکت فی الکم کہتے ہیں، (مبادی الفلسفہ/۲۷)۔

حرکت فی الکم کی چھ قسمیں ہیں: (۱) نُمو (۲) ذبول (۳) سمن (۴) ہزال (۵) تخلخل (۶) تکاثف۔

نوٹ: صاحب میبذی نے ان میں سے صرف دو کو حرکت فی الکم تسلیم کیا ہے، اور وہ دو یہ ہیں: (۱) تخلخل (۲) تکاثف۔

سوال نمبر (۴۲) ص/ ۵۲

فَالْمُجَرَّدَاتُ غَيْرُ مُتَحَرِّكَةٍ وَلَا سَاكِنَةٌ إِذْ لَيْسَ مِنْ شَانِهَا الْحَرْكَةُ فَالتَّقَابُلُ بَيْنَهُمَا ، تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ؛ وَقِيْلَ : السُّكُوْنُ ، وَهُوَ الْإِسْتِقْرَارُ زَمَانًا يَقَعُ فِيْهِ الْحَرْكَةُ فَالتَّقَابُلُ بَيْنَهُمَا تَقَابُلُ التَّضَادِ.

(الف) عبارت کی تشریح کیجئے (ب) حرکت وسکون کی اصطلاحی تعریف کیجئے (ج) حرکت فی الکم کے ذیل میں آئے ہوئے نمو، سمن، ذبول، ہزال، تخلخل اور تکاثف کا مطلب واضح کیجئے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

جواب :

(الف) **تشریح** :مذکورہ عبارت سے پہلے ''سکون'' کی تعریف کی گئی ہے، کہ جس شئ میں حرکت کرنے کی صلاحیت ہے، اس کا حرکت نہ کرنا ہی سکون ہے، اور تعریف میں "عمّا من شانه أن يتحرک " کی قید ہے، شارح اسی قید کا فائدہ بیان کررہے ہیں، کہ جب حرکت کی صلاحیت رکھنے والی شئ کے حرکت نہ کرنے کا نام سکون ہے، تو مجردات۔جن کی شان حرکت کرنا نہیں ہے۔ کے حرکت نہ کرنے کو سکون نہیں کہا جائے گا، جیسے باری تعالی، اور فلاسفہ کے زعم کے مطابق، عقول عشرہ۔

قوله فالتقابل بينهما : یہاں سے شارح نے حرکت وسکون کے درمیان نسبت بیان کی ہے، فرمایا: حرکت وسکون کے درمیان تقابلِ عدم وملکہ ہے، اور وہ اس طرح کہ اگر دو متقابل چیزوں میں سے ایک وجودی ہو، اور دوسرا عدمی ہو؛ تاہم وجودی کی بھی صلاحیت ہو، تو اسے تقابل عدم وملکہ کہتے ہیں، اب تعریف کو منطبق کیجئے، کہ حرکت وجودی شئ ہے، اور وجودی سے مراد یہ ہے کہ حرف سلب، اس کے مفہوم کا جزء نہ ہو، اب دیکھئے کہ حرکت کی تعریف "الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج" میں حرف سلب نہیں ہے، لھذا حرکت کا وجودی ہونا ثابت ہوگیا، اور سکون عدمی شئ ہے، لیکن اس میں حرکت کی صلاحیت ہے؛ کیونکہ اس کی تعریف " عدم الحركة عمّا من شانه أن يتحرک " ہے، پس ان دونوں کے درمیان تقابل عدم وملکہ ثابت ہوگیا۔

قوله وقيل السكون: یہاں سے ماتن نے ''سکون'' کی ایک دوسری تعریف ذکر کی ہے، کہ جسم کا مسافتِ حرکت میں ٹھہر جانے کو سکون کہتے ہیں، اور اس تعریف کے اعتبار سے، حرکت وسکون کے درمیان، تقابل تضاد ہے؛ کیونکہ وہ دو متقابل چیزیں جو دونوں وجودی ہوں، ان میں سے کسی کا سمجھنا کسی پر موقوف نہ ہو، تو اسے تقابل تضاد کہتے ہیں، اور حرکت وسکون بھی اسی طرح ہیں، حرکت کا وجودی ہونا تو ظاہر ہے، اور سکون کی تعریف جب "الاستمرار زمانا فيما يقع فيه الحركة " سے کردی گئی، تو وہ بھی وجودی ہوگیا، نیز

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

حرکت وسکون میں سے ہر ایک کا سمجھنا بھی دوسرے پر موقوف نہیں ہے، لھذا ان دونوں کے درمیان تقابلِ تضاد کی نسبت ہوگی۔

(ب) حرکت وسکون کی تعریف: تشریح کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

(ج) **نمو**: کا مطلب یہ ہے کہ کسی جسم کے اجزائے اصلیہ کا حجم، کسی خارجی شئ کے فطری انداز میں اس میں داخل ہونے کی وجہ سے بڑھ جائے، جیسے چھوٹا بچہ کہ وہ غذائیں کھا کھا کر تدریجی طور پر بڑا ہو جاتا ہے، لھذا اگر کوئی کبڑا ہو تو اس بڑھوتری کو نمو نہیں کہیں گے۔

سمن: کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے انضمام کی وجہ سے طبعی طور پر جسم کے اجزاء زائدہ بڑھ جائیں، جیسے غذا کھانے کی وجہ سے جسم کے اجزاء زائدہ گوشت اور چربی وغیرہ میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

ذبول: کا مطلب یہ ہے کہ کسی جسم کے اجزاء اصلیہ کی مقدار، کسی چیز کے طبعی طور پر نکلنے کی وجہ سے، گھٹ جائے جیسے عمر پیری (بڑھاپے) میں بدن کے اجزاء اصلیہ، ہڈی، پٹھے وغیرہ گھٹ جاتے ہیں۔

ھزال: کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے طبعی طور پر نکلنے کی وجہ سے جسم کے اجزائے زائدہ میں کمی واقع ہو جائے، جیسے لاغری کی وجہ جسم کے اجزائے زائدہ، گوشت، چربی وغیرہ کم ہو جاتی ہے، اور یہ کمی طبعی طور پر ہوتی ہے۔

فاضلہ: حیوانات میں، منی سے پیدا ہونے والے اجزاء، اجزائے اصلیہ کہلاتے ہیں، جیسے ہڈیاں، پٹھے، اور خون سے پیدا ہونے والے اجزاء، اجزائے زائدہ کہلاتے ہیں، جیسے: گوشت، چربی وغیرہ، (ہدایۃ المنتدی، ۷۹)۔

تخلخل: کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئ کی مقدار، کسی چیز کے ملے بغیر بڑھ جائے، جیسے: آپ سکڑی ہوئی ربڑ کو کھینچ کر لمبا کر دیجئے تو دیکھئے کسی چیز کے ملے بغیر مقدار میں اضافہ ہو گیا۔

تکاثف: کا مطلب یہ ہے کہ جسم کی مقدار، اس کے اجزاء میں کمی کئے بغیر گھٹ جائے، جیسے: کھینچ کر لمبی کی گئی ربڑ کو جب چھوڑ دیا جائے تو وہ سکڑ جاتی ہے، تو دیکھئے اجزاء میں کمی کئے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بغیر ربڑ کی مقدار، سکڑنے کی وجہ سے گھٹ گئی۔

سوال نمبر (٤٣) ص/ ٥٢

وَكُلُّ جِسْمٍ مُتَحَرِّكٌ ، فَلَهُ مُحَرِّكٌ غَيْرُ جِسْمِيَّتِهِ ، إِذْ لَوْ تَحَرَّكَ الْجِسْمُ بِمَاهُوَ جِسْمٌ لَكَانَ كُلُّ جِسْمٍ مُتَحَرِّكًا عَلَى الدَّوَامِ ، وَالتَّالِي كَاذِبٌ ، فَالْمُقَدَّمُ مِثْلُهُ ، ثُمَّ الْحَرَكَةُ بِاعْتِبَارِ مَقُوْلَةٍ هِيَ فِيْهَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ ؛ مَعْنَى وُقُوْعِ الْحَرْكَةِ فِيْ مَقُوْلَةٍ : هُوَ أَنَّ الْمَوْضُوْعَ يَتَحَرَّكُ مِنْ نَوْعٍ تِلْكَ الْمَقُوْلَةِ إِلَى نَوْعٍ آخَرَ مِنْهَا ، أَوْ مِنْ صِنْفٍ إِلَى صِنْفٍ ، أَوْ مِنْ فَرْدٍ إِلَى فَرْدٍ .

(الف) ترجمہ کیجئے (ب) عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے حرکت نوعی، حرکت صنفی، اور حرکت فردی کا مطلب مثال سے سمجھائیں (ج) ماتن نے صرف چار مقولوں کی حرکت بیان کی ہے، آپ ان کی تعیین کریں نیز یہ بھی بتائیں کہ باقی مقولوں کی حرکت کیوں نہیں بیان کی؟۔

جواب :

(الف) ہر جسم متحرک کے لیے، ماہیتِ جسمیہ کے علاوہ، کوئی محرک ہے؛ اس لیے کہ اگر جسم، محض جسمیت کی وجہ سے حرکت کرے، تو ہر جسم دائمی طریقہ پر حرکت کرنے والا ہوگا، اور تالی (یعنی تمام اجسام کا دائما متحرک ہونا) کاذب ہے، لہذا مقدم بھی اسی جیسا ہے، پھر حرکت کی اس مقولہ کے اعتبار سے جس میں حرکت (پائی جارہی) ہے، چار قسمیں ہیں، مقولہ میں حرکت کے واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موضوع اس مقولہ کی ایک نوع سے، مقولہ کی دوسری نوع کی طرف حرکت کرے، یا ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف، یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف (حرکت کرے)۔

(ب) وکل جسم متحرک: یہاں سے ماتن نے ایک دعوی کیا ہے، کہ حرکت کرنے والے جسم کے لیے، ایک محرک ہے، جو ماہیتِ جسم کے علاوہ ہے، یعنی حرکت کے لیے متحرک کی نفسِ ماہیت کے علاوہ کوئی محرک ضروری ہے۔

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

قولہ "إذلو تحرک": یہ مذکورہ دعوی کی دلیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم کی نفسِ طبیعت، تمام اجسام میں مشترک ہے، اب اگر جسم متحرک کی حرکت کی علت، جسم کی نفسِ طبیعت ہی ہو، تو تمام اجسام کا ہر وقت متحرک ہونا لازم آئے گا؛ کیونکہ جسم جب تک موجود رہے گا، تب تک جسم کی نفس طبیعت بھی موجود رہے گی، پس ہر جسم کا دائمی طور پر متحرک ہونا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، کیونکہ بعض اجسام بالکل بھی حرکت نہیں کرتے، یا بعض اجسام حرکت کرتے ہیں، مگر ان کی حرکت دائمی نہیں ہوتی، لھذا جب تالی کاذب اور خلاف واقع ہے، تو مقدم (یعنی جسم کا جسم کی نفس طبیعت کی وجہ سے متحرک ہونا) بھی کاذب ہے، لھذا یہ بات ثابت ہوگئی، کہ جسم کی حرکت کے لیے نفس جسم کے علاوہ کوئی محرک ہے۔

قولہ والتالي کاذب: یعنی تمام اجسام کی حرکت دائمی کاذب ہے؛ کیونکہ حرکت تمام اجسام کو عام نہیں ہے، اسی طرح بعض اجسام کی حرکت، دائمی نہیں ہے۔

قولہ ثم الحرکۃ: یہاں سے "مافیہ الحرکۃ" کا بیان ہے، یعنی جس میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) حرکت کمیہ (۲) حرکت کیفیہ (۳) حرکت وضعیہ (۴) حرکت اینیہ، ان چاروں میں حرکت بالذات ہوتی ہے، (یعنی کم، کیف، وضع اور این میں) اور بقیہ مقولات میں بالتبع ہوتی ہے، اسی وجہ سے مصنف نے چار مقولات کے اعتبار سے حرکت کی چار قسمیں بیان کی ہیں، اور باقی کو نظر انداز کر دیا ہے، (التحقیق المرضی ۱۳۰/)۔

قولہ معنی وقوع الحرکۃ فی المقولۃ: بعض کا یہ اعتقاد ہے، کہ حرکت فی المقولۃ، حرکت کا موضوع ہوتا ہے، مثلاً حرکت فی السواد کا معنی یہ ہے کہ، سواد خود حرکت کر کے سواد شدید، یا سواد ضعیف ہو جاتا ہے، اور یہ اعتقاد فاسد ہے؛ اس لیے کہ حرکت کے موضوع کے لیے ضروری ہے، کہ حرکت کے وقت بعینہ باقی رہے، اور سواد جب حرکت کرے گا، تو اس میں تغیر ہو جائے گا، اس لیے شارح حرکت فی المقولہ کا معنی بیان کرتے ہیں کہ: حرکت فی المقولہ کا معنی یہ ہے کہ موضوع، مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت کرے۔

نوع کی تعریف آپ کو معلوم ہے کہ نوع ایسی کلی ہے، جو ماھو کے جواب میں ایسے افراد کثیرہ پر بولی جائے، جن کی حقیقتیں متفق ہوں، اب مثال سے سمجھئے کہ حرارت و برودت، یہ دونوں مقولہ

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

کیف کی نوع ہیں، اب اگر پانی، حرارت سے برودت کی طرف حرکت کرے، تو یہ ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت ہے۔

اسی طرح موضوع، ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف حرکت کرے، اور صنف اس نوع کو کہتے ہیں، جس میں کلی عرضی کی قید ہو، اب اسے مثال سے سمجھئے کہ سواد شدید سے سواد ضعیف کی طرف حرکت، حرکتِ صنف ہے، کیونکہ سواد، جو کہ ایک نوع ہے،، اسے ایک قید کلی یعنی شدت، اور ضعف کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔

یا موضوع، ایک فرد سے دوسرے فرد کی جانب حرکت کرے، جیسے: ایک خاص درجہ سے دوسرے خاص درجہ کی طرف حرکت مثلاً پانی، سو ڈگری حرارت سے پچاس ڈگری حرارت کی طرف حرکت کرے۔

اور فرد: اس نوع کو کہتے ہیں، جس میں تشخص اور تعیّن کی قید ہو، (التحقیق المرضی/۱۳۱)

(ج) ماتن نے جن چار مقولوں کی حرکت بیان کی ہے، وہ یہ ہیں: (۱) کم (۲) کیف (۳) این (۴) وضع۔

اور مصنف نے ان مذکورہ چاروں مقولوں کی حرکت کا ذکر کیا ہے، اور باقی کا ذکر نہیں کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ چونکہ ان چاروں میں حرکت بالذات ہوتی ہے، اس لیے ان کا ذکر کیا، اور ان کے علاوہ میں حرکت بالتبع ہوتی ہے، اس لیے ان کا ذکر نہیں کیا، (التحقیق المرضی/۱۳۰)

سوال نمبر (٤٤) ص/ ٥٤

وَقَدْ يُطْلَقُ التَّخَلْخُلُ عَلَى الْإِنْتِفَاشِ : وَهُوَ أَنْ تَتَبَاعَدَ الْأَجْزَاءُ ، وَيُدَاخِلُهَا جِسْمٌ غَرِيْبٌ كَالْقُطْنِ الْمَنْفُوْشِ ؛ وَالتَّكَاثُفُ عَلَى الْإِنْضِمَاجِ وَهُوَ أَنْ تَتَقَارَبَ الْأَجْزَاءُ بِحَيْثُ يَخْرُجُ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْجِسْمِ الْغَرِيْبِ كَالْقُطْنِ الْمَنْفُوْشِ بَعْدَ نَفْشِهِ .

(الف) ترجمہ و مطلب لکھئے (ب) حرکت، کون و فساد کی تعریف لکھئے ہر ایک کو مثال سے واضح کیجئے۔

جواب :

(الف) کبھی تخلخل کا اطلاق، انتفاش (پھیلنے) پر ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ اجزاء، دور دور ہو جائیں، اور ان (اجزاء) کے اندر کوئی اجنبی جسم داخل ہو جائے، جیسے دھنی ہوئی روئی۔

اور تکاثف کا اطلاق، اندراج (سکڑ جانے) پر ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ اجزاء قریب قریب

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

ہو جائیں، اس طور پر کہ اس کے اجزاء کے درمیان سے، اجنبی جسم، نکل جائے، جیسے: وہ روئی جس کو دھننے کے بعد لپیٹ دیا جائے۔

مطلب: شارح نے یہاں سے ''تخلخل'' اور ''تکاثف'' کا دوسرا معنی بیان کیا ہے، کہ ''تخلخل'' کا اطلاق انتفاش پر ہوتا ہے، اور انتفاش کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئ کے اجزاء دور دور ہو جائیں، اور درمیان میں کوئی اجنبی شئ داخل ہو جائے، جیسے: دھنی ہوئی روئی کے ریشے، ہوا کے ان کے درمیان داخل ہونے کی وجہ سے دور دور ہو جاتے ہیں۔

اور تخلخل کے مقابل ''تکاثف'' ہے، جس کا اطلاق اندماج (سکڑ جانے) پر ہوتا ہے، اور اندماج کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئ کے اجزاء قریب قریب ہو جائیں، اور ان اجزاء کے درمیان داخل ہونے والا اجنبی نکل جائے، جیسے دھنی ہوئی روئی کو جب لپیٹ دیا جائے، تو ہوا نکل جاتی ہے۔

(ب) **الحركة**: هي الخروج من القوة إلى الفعل علىٰ سبيل التدريج

کسی شئ کا ''قوت'' سے فعل کی طرف آہستہ آہستہ تدریجی طور پر نکلنے کو حرکت کہتے ہیں، یعنی شئ کے اندر جس چیز کی استعداد ہو، وہ شئ اس کو تدریجی طور پر حاصل کر لے، جیسے گرم پانی، کہ اس میں برودت (ٹھنڈا ہونے) کی صلاحیت ہے، پھر جب وہ پانی آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہو جائے، تو کہا جائے گا کہ پانی کی برودت جو بالقوۃ تھی، وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً منتقل ہوئی۔

كون وفساد: هو الخروج من القوة إلى الفعل دفعة (یکبارگی قوت سے فعل کی طرف نکلنے کو کون وفساد کہتے ہیں، جیسے: پانی کا آن واحد میں (یکبارگی) ہوا بن جانا۔

اور کون اس وجہ سے کہتے ہیں کہ پانی کو ایک نئی صورت یعنی ہوا کی صورت حاصل ہو جاتی ہے، اور چونکہ پانی کی صورت ختم ہو جاتی ہے، اس لیے اسے فساد کہتے ہیں۔

سوال نمبر (۴۵) ص/ ۵۸

قَالَ الْإِمَامُ: هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى وُجُوْدِ حَرْكَتَيْنِ تَبْتَدِئَانِ مَعًا وَتَنْتَهِيَانِ مَعًا وَلَيْسَتْ هٰذِهِ الْمَعِيَّةَ إِلَّا الْمَعِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ الَّتِيْ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهَا إِلَّا بَعْدَ إِثْبَاتِ الزَّمَانِ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ.

(الف) اعتراض کی وضاحت کر کے آپ کوئی ایک جواب قلمبند کریں، نیز شارح نے جو جواب دیا ہے، اسے

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

بھی تحریر کریں (ب) اور بتائیں کہ زمانے کے سلسلے میں کس کس کا اختلاف ہے، اور آپ زمانے کی تعریف بھی لکھیں۔

جواب :

(الف) ماتن نے اثبات زمانہ کی جو دلیل بیان کی ہے، اس پر امام رازی نے اعتراض کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کی ذکر کردہ دلیل کے اعتبار سے، زمانہ کا اثبات ایسی دو حرکتوں موقوف ہے، جن کی ابتداء اور انتہاء ساتھ ساتھ ہو، اور آپ کو معلوم ہے کہ دو چیزوں کی ابتداء اور انتہا کے ساتھ ساتھ ہونے کو معیت زمانیہ کہتے ہیں، تو گویا کہ اثبات زمانہ کی دلیل، معیت زمانی پر موقوف ہے، اور خود معیت زمانی کا ثبوت، زمانے کے اثبات پر موقوف ہے، اور یہ باطل ہے، اس لیے کہ یہ دلیل دور کو مستلزم ہوگئی، کیونکہ زمانہ موقوف بھی ہے اور موقوف علیہ بھی، اور یہی دور ہے؟۔

جواب: یہ ہے کہ ہمارا مقصود، زمانہ کی حقیقت بیان کرنا ہے، پس حقیقتِ زمانہ، معیت پر موقوف ہے، اور "معیت" وجودِ زمانہ پر موقوف ہے، پس موقوف اور موقوف علیہ ایک نہ رہا، کیونکہ موقوف ہے حقیقت زمانہ، اور موقوف علیہ ہے وجودِ زمانہ، اور وجودِ زمانہ بدیہی ہے، لھذا دور لازم نہیں آتا، (ہدایۃ المعتدی ۱۰۹/)۔

شارح کا جواب: خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ کا علم، معیت پر موقوف ہے، اور معیت کا وجود، زمانے کے وجود پر موقوف ہے، زمانہ کے علم پر موقوف نہیں ہے، پس موقوف اور موقوف علیہ متحد نہیں ہوئے؛ کیونکہ "موقوف" علم زمانہ ہے، اور موقوف علیہ، وجود زمانہ ہے، لھذا دور لازم نہیں آئے گا۔

(ب) زمانہ کے متعلق پانچ مذہب ہیں: (۱) متکلمین کے نزدیک زمانہ کا وجود نہیں ہے، (۲) بعض متقدمین حکماء اس بات کے قائل ہیں، کہ زمانہ واجب الوجود ہے، (۳) اور بعض حکماء قائل ہیں کہ زمانہ، فلک اعظم ہے، (۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ زمانہ، فلک اعظم کی حرکت ہے، (۵) ارسطو اور اس کے متبعین اس بات کے قائل ہیں کہ "زمانہ" فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ہے، مصنف نے آخر قول کا اعتبار کیا ہے، (التحقیق المرضی ۱۴۳/)۔

زمانہ کی تعریف: هو أمر ممكن ممتد قابل للزيادة والنقصان غير مجتمع الأجزاء۔

تم الكتاب بعون الله وفضله

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa

Website: NewMadarsa.blogspot.com
Telegram channel : New Madarsa